

◆中國學術思想史論叢(四)

錢賓四先生全集

錢穆 著

21

錢賓四先生全集

◆ 中國學術思想史論叢(四)

聯經



A89015

中國學術思想史論叢（七） 目次

序	三
一 明初朱子學流衍考	一
* 二 陳白沙先生五百三十四年誕辰紀念會講詞	四五
三 讀程篁墩文集	四七
四 羅整菴學述	六一
五 陽明良知學述評	九一
六 讀陽明傳習錄	一一三
七 王陽明先生傳習錄及大學問節本	一二五
八 說良知四句教與三教合一	一六三

九	略論王學流變·····	一九九
一〇	王龍谿略歷及語要·····	二一七
一一	摘錄龍谿集言禪言三教·····	二二九
一二	羅念菴年譜·····	二四五
一三	讀陳建學菴通辨·····	二七五
一四	記公安三袁論學·····	二九九
一五	顧涇陽高景逸學述·····	三一九
一六	讀劉戡山集·····	三五—
一七	宋明理學之總評騭·····	三六七
*一八	晚明學術·····	三七九
*一九	王門之講會·····	三九三
二〇	朱子學流衍韓國考·····	三九九
*二一	現代對退溪學之再認識·····	五〇三

卷，翌年又再讀語類全部。遂於民國六十年，完成朱子新學案。前後凡六年。此後又爲朱學流行考，自黃東發以下，迄於清代之羅羅山，逐家參究；乃於王學，更深覘其病痛之所在。余不喜門戶之見，本編彙集討論明代學術，乃若於王學多有指摘。回視最先所爲王守仁一書，則已相距四十七年矣。猶念民國五、六年間，余授課於本鄉蕩口鎮之鴻模小學，暑假護送學生至蘇州考中學，隨身獨携陽明傳習錄，於考場外客室中研玩不輟，距今則踰六十年矣。雖此六十年來，迭經喪亂，而古人書本，迄未放棄。尤於宋明理學家言，是非得失，始終未敢掉以輕心。讀斯編者，於編中各篇著作年月，及先曾刊布之諸種，幸能循其先後，統加披閱。余縱未敢自認爲已得定論，然畢生心力所萃，決不願於先賢妄有軒輊，則區區之誠，所欲掬誠以告於讀者之前也。又余爲讀明初開國諸臣詩文集一篇，收入前編，發明元儒皆高蹈不仕，隱遯林野，其風迄明之開國不變。尤於讀草木子一書有深感，因悟宋、明兩代政風不同。宋崇儒道，明尚吏治。永樂族誅方正學一案後，明儒淡於仕進之心，益潛存難消，故吳康齋特爲明代理學之冠冕。陽明稍不然，乃遊其門者，皆多無意於科第。故王學末流，惟盛唱人皆可以爲聖之高論，而治平大道，多不顧及。道、釋兩家乘機暗滋，而三教同歸之說遂成時代之潮流。東林、戴山起而矯之，而明祚已不永。此亦治明代理學者一極當注意之問題也。此乃關涉明史之部分，此冊所收各篇，於斯未有詳論，

中國學術思想史論叢（七）

明初朱子學流衍考

上 吳康齋胡敬齋學述

黃梨洲明儒學案，崇仁吳與弼康齋褒然居首。並曰：「椎輪爲大輅之始，層冰爲積水所成，微康齋，焉得有後時之盛。」又備引東林顧涇陽、涇凡兄弟及其師劉戡山稱崇康齋爲之辨誣諸說。是康齋可謂受有明一代儒林所推重。余謂康齋集十二卷，詩占七卷，日錄占一卷，梨洲學案僅摘鈔其日錄，康齋爲人爲學之精神面貌，已顯著無遺。惟其詩與其日錄，皆如章袞所謂，乃康齋一人之史，皆自言己事。理學家爲詩，上有康節，下有白沙，皆畢生從事於此，而康齋亦然。人皆知康節、白沙詩，而康齋實爲其蜂腰，其詩尤平實。康節、白沙爲詩，不脫山林湖海氣味，

康齋則確然一農村老儒。日錄所謂「澹如秋水貧中味，和似春風靜後功」，其詩卽此境界。劉戡山謂「一時諸公，薛文清多困於流俗，陳白沙猶激於聲名，惟先生醇乎醇」，亦讀其詩而可徵。故凡讀康齋日錄，必能兼誦其詩，庶乎益可想像一代名儒於其日常平澹淳樸之生活中。至於事功著述，聲名言論，皆其餘事。其無可稱道處，正其無可企及處。顧涇凡謂其「曠然自足，如鳳凰翔於千仞之上，下視塵世，曾不足過而覽焉」，是也。

惟余於梨洲崇仁一案，僅言其一稟宋人成說，而於其獨尊朱子以爲高山之仰止者，未加點明，稍感遺憾。本篇特於此節，略加稱引，餘不他及。

康齋日錄中，屢記夢孔子、朱子，其記夢朱子有曰：

夢侍晦菴先生側，先生顏色藹然，而禮甚恭肅焉，起敬起仰也。

此條在乙巳，康齋當年三十五。又：

昨夜夢同三人觀漲，擬同訪朱子，不勝悵歎而覺。

此條在丙子，距上引一條三十一年。又：

食後倦寢，夢朱子父子來枉顧。

此條在辛巳，距前引一條又五年，康齋年七十一。此外日錄中屢及文公先生、晦庵先生、朱子等云云諸條，茲不備引。

詩集卷一有默詠鵲湖倡和詩僭次其韻一首，詩曰：

先哲高風悉所欽，考亭朱子益留心，滄溟浩浩吞諸水，泰華巍巍失萬岑。理極研精無妄與，形純踐履更深沉。微軀每恨生來晚，空慕聲容隔古今。

其詩在永樂二十二年甲辰，康齋年三十四。康齋又於天順六年壬午春，特適閩問考亭以申願學之志，時年七十二。詩集卷六有適閩稿，其鉛山道中一首云：

平生迂拙寸心孤，何幸身親往哲途。借問山川羣草木，當年曾識晦翁無。

其流連嚮往誠摯之情有如此。詩集中又曰：「誰能萬一朱夫子。」又曰：「高山慨紫陽。」其他明白提及朱子，又次朱子詩爲韻作詩者極多，不備引。

文集卷八與章士言訓導書有曰：

犬馬之年三十有一矣，六歲入小學，七歲而學對句，十有六歲而學詩賦，十有八歲而習舉子業，十有九歲得伊洛淵源錄，（日錄云：在永樂庚寅，年二十。）觀周、程、張、邵諸君子出處大概，乃知聖賢之學之美而私心慕之。於是盡焚應舉文字，一以周、程、張、邵諸君子為心，而自學焉。今年自春初，專玩大學、語、孟、中庸，覺漸有所得。

又與傅秉彝書曰：

區區自正月初一日至十五日，玩得論語一周。十五夜誦大學並或問亦一周。身心似稍有長進。

又上嚴親書有云：

諸弟所讀書，宜只以小學、四書為急，次及諸經本文，其子、史雜書，切未可輕讀。男少有所得，渾在小學、四書、語略、近思錄、言行錄。

此書在永樂二十一年癸卯，康齋年三十三歲。前引條下附註，時先生尙未見程氏遺書、朱子語類。又曰：

晦庵先生文集千萬發回，近來覺得文公先生言語愈深切著明，但用功不逮耳。

此書在洪熙元年乙巳，康齋年三十五。又與九韶書曰：

近承送朱子經濟文衡至，每日敬觀，正如溪澗恰漲，繼以驟雨也。意緒儘多，非筆所悉。

此書在宣德元年丙午，康齋年三十六。可知此數年間，康齋進學之概況。

康齋生於洪武二十四年辛未，十六學詩賦，乃承元末遺風。十八習舉業，此乃當時士人進身惟一途徑。十九從楊溥學，得窺伊洛淵源錄，乃即盡廢舉業，其剛果豪邁有如此。永樂甲午十二年命儒臣纂修四書五經大全，時康齋年二十四。大全皆鈔襲元人舊著，康齋正值大全學文字訓釋之全盛時期，雖一意尊朱，一意尊朱子之四書，而能不墮入於箋註之繁，敦勵踐行，而亦不墮入於心學之玄。前有吳草廬，後有程敏政，皆激於時風，欲並提朱、陸以爲矯挽，而康齋獨不然。康齋之贊朱子曰：「滄溟浩浩吞諸水，泰華巍巍失萬岑」，是極能欣賞朱子道問學博文之一途，

而康齋亦絕不以此見長。四庫提要謂其學「實能兼採朱、陸之長」，不知朱學中，自可有此一途，能學朱，自兼陸；謂其必兼採，是乃當時館臣之淺見陋說耳。余故特著於此，以見朱子學流衍之一風格。

康齋從遊有胡敬齋居仁、陳白沙獻章，學皆尊朱子，然敬齋深不喜白沙。梨洲學案，則謂：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大，兩人之學最爲相近。」湛甘泉若水遊白沙之門，亦以濂溪、明道、象山聯稱，是則白沙途轍顯有轉嚮。故羅整菴謂「近世學術之誤恐自白沙始」，而敬齋已先言之，則惟敬齋可謂不失康齋之槩鑊也。

文敬集有三卷，其卷一復汪謙有曰：

孔子所傳，顏、曾、思、孟所學，及孟子沒而失其傳。周子發其端於前，程子遂擴而大之，朱子又集而全之，故吾道遂大明於宋。元之許魯齋，觀其所行端慤務實，亦非世儒訓詁可比。此外諸儒，皆以考索爲足以明道，註解爲足以傳道，求其操存踐履者蓋寡焉。若雙峯饒氏，公遷朱氏，已不免此弊，其流至於陳氏、吳季子等，則其口語亂道，其不得罪於聖門，吾不信也。

自孔子以博文約禮爲教，此下孟子偏約，荀子偏博，不免兩歧。北宋理學諸家亦偏約，所謂「喫緊爲人」是也。朱子集周、張、二程，並漢、宋諸儒之大成，博文之功，千古無匹，而不失約禮之精神。其詩曰：「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉。」商量舊學卽博文，涵養新知是約禮。如鳥兩翼，如車雙輪。象山譏其支離，近代人疑其近荀子，此皆不識朱子爲學之真與大。元儒在異族政權統治下，喫緊爲人，蓋所難言。許魯齋大節已虧，如人陷泥淖中，何立、達可期！故元儒尊朱，終不免走上考索註解文字書本一路。明初五經四書大全，皆元儒成業，懸爲明代一代之功令，當時諸儒不免心生鄙厭，康齋、敬齋，乃皆在操存踐履上努力，而撰述之事非所重。於經史實學博文之功，卽敬齋亦已不能與黃東發、吳草廬相擬。影響所及，遂使明代理學，都偏向了約禮一邊。前如薛敬軒，後如羅整菴，同屬尊朱，同少博文工夫。康齋、敬齋同爲醇儒，康齋尙多爲詩，敬齋則詩文並罕，益見近裏篤實。其爲學，既重涵養新知，並亦商量舊學，又若於康齋爲一轉手，而惜乎終未臻於大成兼擅之境。

卷一奉羅一峯有云：

竊疑朱子沒，其門人親炙朱子日久，尙未甚失。然訓解漸煩，實體之功少矣。再傳則流於

口語，遂失其真。多是窮索文義，以博物洽聞為學。僅有西山真氏，知居敬窮理，故學雖博，有本體功夫。魯齋許氏，不務辭說。吳草廬初年甚聰明，晚年做得無意思。其論朱陸之學，以朱子道問學，陸子尊德性。愚以為尊德性工夫亦莫如朱子。平日操存涵養，無非尊德性之事，但其存心窮理之功未嘗偏廢，非若陸子之專本而遺末，陷於禪學，謂之能尊德性可乎？

此處分「操存涵養」與「存心窮理」為二，即伊川涵養在居敬，進學則須致知，朱子合之曰「居敬窮理」是也。惟敬齋又似多言窮理，而少言道問學，又似以尊德性為本，道問學為末，亦可謂以涵養為本，窮理為末。其評西山真氏有曰：「知居敬窮理，故學雖博，有本體工夫。」乃似顯分學業為尊德性涵養與窮理以及博學三項，而博學最居其末。蓋敬齋有意矯元儒之弊，不顧人務於廣覽博記，遂分別出此許多層次；其實窮理即所以尊德性，道問學即所以窮理，當時朱子教人，固未作此許多分別。其對象山，只謂自己在道問學方面多了些，固非顯分尊德性與道問學為二而有所軒輊也。

又復于先生有云：

念道自宋儒去後，不勝寥落。自元及今，儒以訓詁務博為業，以註書為能傳道。使世之學者淺陋昏昧，無窮理力行之實，此有志者不能不以為憂也。

其實朱子亦何嘗不博學，何嘗不註書，其竭一生之力註四書，亦何嘗不以為其能傳道？敬齋特痛懲元儒流弊，故意提出「窮理力行」四字，似把窮理與道問學再加分開，把考索註解，博物治聞，過分擱棄一邊。自康齋已有此趨嚮，而敬齋更明言之，遂成此下明儒風氣，終於道問學博文一邊疎了。惟康齋、敬齋用意謹嚴，猶與此下明儒由空疏而轉入狂放，有大不同，此則不可不深辨也。

又奉夏憲副有云：

古之學校，所繫甚重。蓋以政由教出，治以道明，士之所學者，無非修身致治之道，上之所行者，無非學校所窮之理也。自漢魏以下，學校之教，不過以訓詁記誦為業，未嘗卽物以窮天下之理，故無修身致治之具。上之所用者，非得乎明德致治之人。如蕭、曹、房、杜等，號稱賢相，然亦以其智謀才力之長。其於天下之事，不過補其罅漏，修其缺壞。豈能事事物物，盡其當然之則，使生民各得其所乎？程子謂其未嘗以道治天下，不過以法把

持是也。至宋之時，安定胡先生能知乎此，故立經義齋、治事齋以教學者。其後關、洛諸公繼出，故格物窮理之學，修身治世之道，煥然如出三代之上。居仁質雖愚弱，竊有感焉，每欲學之而未能也。

此篇見解極高，議論極大。主張政以教出，治以明道，學校與政府，期能密切聯成一體，而學校職責，猶在政府之上。不僅作育人才，以供政府之任使，尤在講明治道，以備政府之遵循。由此可知敬齋所主之窮理，不僅爲修身，並以爲治世。由此闡申，則博文一途終不可避。明代理學家，鑒於元儒之弊，因噎廢食，似乎於此一途有戒心，遂多眼高空腹之病。卽康齋門下，白沙已屢爲敬齋所譏斥，而此下終亦不免多要轉入象山路上。此因失卻康齋、敬齋之謹嚴，不得謂康齋、敬齋卽有以啟其機也。

敬齋之譏斥白沙，屢見於文敬集，如復張廷祥有云：

公甫天資太高，清虛脫灑，所見超然，不爲物累，而不屑爲下學，故不覺流於黃、老。反以聖賢禮法爲太嚴，先儒傳義爲煩贅，而欲一切虛無以求道真。雖曰至無而動，如以手捉風，無所持獲。

此言「下學」，又言「先儒傳義」，可見敬齋論學，本非有偏。特內外本末輕重之間，不能大氣並包而達於融和一貫。徒求之於形似之間，則若與白沙無大相異耳。

又與羅一峯有云：

公甫天資過高，入於虛妙，遂與正道背馳。其與何時矩書，曰：「天自信天，地自信地，吾自信吾。」又曰：「塵微六合，瞬息千古。」只是一箇儻侗自大之言，非真見此道之精微者。乃老、莊、佛氏之餘緒。

又奉憲副張希仁有云：

陳公甫學太高虛超脫，於正學有害。

又與丘時雍有云：

公甫資性英明，才氣高邁，抱負宏大。觀其詩，皆雄才大略之所發，其體律句語，又皆高切古健，靡不有法。豈其以此為重而用心乎？抑以此為末而不為所累乎？人之心虛靈不

測，涵具萬理，必其無一毫之累，乃能與天地同其大，故僕之所以望於公甫者，在此而不在于彼也。

心具萬理，必能無一毫之累，乃能與天地同其大，白沙在此等處，似亦與敬齋見解相同，而兩人所用工夫則不同。敬齋評白沙，曰「清虛」，曰「虛妙」，曰「高虛」。皆謂徒虛其心而不能涵具萬理。唯其如此，其心乃仍不免有所累，非能真達於虛靈之境，如其肆力於爲詩即是。此乃敬齋深研心學，故能指出白沙疵類所在。然此等意境，仍然近似於明道之以「玩物喪志」戒人，卻未有真契於朱子之以「格物窮理」勉人之意，此亦不可不辨也。

其又復張廷祥有云：

昔年之學，專於記誦博覽訓詁詞賦。其所從事者淺而陋。近年以來，學者立心稍高，而不能仔細體驗聖賢切實工夫，而妄意聖賢，故遂入於空虛玄妙，其凌高駕空，反成狂妄，其入異教也宜矣。

此書評羅一峯。要之明儒風氣，有激於元儒之淺陋，而轉陷於遊心高空虛無之境，幾成一時通

病。不僅白沙一人爲然。而康齋、敬齋，則終是謹嚴於操存踐履之間，而未能大肆力於博文窮理之功，斯亦無足爲諱也。

又與蔡登有云：

禪學亦用功於心性，而以虛靜存養為主，與吾儒工夫爭幾何。然彼之存心，適足以空其心之體，滅其心之用。故爲心學之害者，莫甚於禪。今之於心學多入之者，以其喜虛靜，好高妙，忽吾儒下學之卑近，厭應事察理之煩，而欲徑趨高大無滯礙之境故也。

敬齋服膺程朱，而不諱言心學，並奉程朱爲心學宗主。其謂「害心學者莫甚於禪」，關禪亦以關陸，故曰吳草廬「晚年做得無意思」，以其和會朱、陸也。敬齋發揮程朱心學，其語備見於居業錄。大要在求心與理一。此乃孔子「七十而從心所欲不踰矩」之境界，豈能不仔細體驗其切實工夫，而妄意以爲一蹴可達乎？於是則必有下學。敬齋意，凡忽下學卑近，則易入異端。然僅言下學，不言博學，終於朱子精神有隔，亦非孔子「博學而無所成名」之正途也。

居業錄有曰：

理無形而具於心，心具是理而無迹，故可謂之虛，不可謂之無，不可謂之空。空則無矣。心不虛，不能涵具眾理，所以心體本虛也。

心虛故能涵具眾理，若掃空一切，乃成無心，非心虛。如六祖云「本來無一物」，陽明云「無善無惡心之體」，此皆近乎認心爲無，皆當爲敬齋所斥。又曰：

離內外，判心迹，此二本也。蓋心具眾理，眾理悉具於心，心與理一也。故天下事物之理雖在外，統之在吾一心，應事接物之迹雖在外，實吾心之所發見。故聖人以一心之理應天下之事，內外一致，心迹無二。異端虛無空寂，此理先絕於內，以何者而應天下之事哉？

又曰：

禪家存心有兩三樣，一是要無心，空其心。一是羈制其心。一是照觀其心。儒家則內存誠敬、外盡義理而心存。故儒者心存，萬理森然具備，禪家心存，而寂滅無理。儒者心存而有主，禪家心存而無主。儒家心存而活，異教心存而死。然則禪家非是能存其心，乃是空其心，死其心，制其心，作弄其心也。

捉繫縛這箇心。方其無事時，把捉繫縛得住，有事時便亂了。

又曰：

禪家不知以理義養心，只捉住一箇死法。

敬齋辨儒、釋處心工夫不同，率如上引。其言「即是這箇心與應察處置」，易言之，與朱子格物窮理之教終似隔了一層。

又辨儒家言「靜」與「敬」養心功夫之不同。其言曰：

周子主靜之說，學者遂專意靜坐，多流於禪。蓋靜者體，動者用。靜者主，動者客。故曰主靜，體立而用行也。亦是整理其心不使紛亂躁妄，然後能制天下之動。但靜之意重於動，非偏於靜也。愚謂在靜坐中有箇惶恐戒懼，則本體已立，自不流於空寂，雖靜何害。

又曰：

又曰：

天命之性，與生俱生，不可須臾離，故靜而未有事接之時，則此心未動，此理未發，然此時此心，寂然在內，此理全具於中，故須主敬，須存養。程子以為靜中有物，靜中雖無所知覺，亦有知覺在。又有因程子說靜中之物，遂要察見本體，看未發以前氣象，此又非也。靜中只有箇操存涵養，曷嘗有看見察見。

人之學易差。羅仲素、李延平教學者靜坐中看喜怒哀樂未發以前氣象，此便差卻。既是未發，如何看得，只存養便是。呂與叔、蘇季明求中於喜怒哀樂未發之前，程子非之，朱子以為即已發之際默識其未發之前者則可。愚謂若求未發之中，看未發氣象，則動靜乖違，反致理勢危急，無從容涵泳意味。故古人於靜時只下箇操存涵養字，便是靜中工夫。思索省察，是動上工夫。然動、靜二端，時節界限甚明，工夫所施，各有所當，不可乖亂混雜，所謂動靜不失其時，其道光明。今世又有一等學問，言靜中不可著箇操字，若操時又不是靜。以何思何慮為主，悉屏思慮，以為靜中工夫只是如此，所以流於老、佛。不知操字是持守之意，即靜時敬也。若無箇操字，是中無主，悠悠茫茫，無所歸著。若不外馳，

其用意過高者則易近老、釋。敬齋謂：

未得前先放開，故流於莊、佛。又有未能克己求仁，先要求顏子之樂，所以卒至狂妄。周子令二程尋顏子樂處，是要見得孔、顏因甚有此樂，所樂何事，便要做顏子工夫，求至乎其地，豈有便來自己身上尋樂乎？放開太早，求樂太早，皆流於異端。

白沙亦知求「心即理」之境界，卻不細下到達此境界之工夫，便來自己身上尋樂，放開太早，求樂太早；敬齋則在此工夫上仔細用心，故能謹嚴爲學；此乃兩人之異。

居業錄中亦有明白指斥白沙語，如曰：

陳公甫說物有盡而我無盡，即釋氏見性之說。他妄想一箇不生不滅的物事在天地間，是我之真性，謂他人不能見，不能覺，我能獨覺，故曰我大物小，物有盡而我無盡。殊不知物我一理，但有偏正清濁之異。以形器論之，生必有死，始必有終，安得我獨無盡哉！以理論之，則生生不窮，人與物皆然。

竊謂朱、陸「心即理」、「性即理」之爭，其背後必牽涉到宇宙論問題。朱子主「性即理」，有理

一物，遂以為真空。言道理只有這箇極玄極妙，天地萬物，都是這箇做出來。得此，則天地萬物雖壞，造物事不壞。幻身雖亡，此不亡。所以其妄愈甚。

其實敬齋之不同意於白沙，亦如後來整菴之不同意於陽明。惜乎敬齋不獲高壽，其學未臻昌大之境，否則此下明學，或可得一更理想之發展，不終囿於內向之一邊。直至東林起，由王反朱，明學始顯有轉向，而明社遽屋，不克竟成其所欲至。晚明諸遺老入清初者，其為學又顯一新轉向，而在清廷高壓政策下，亦不獲有發展，遂轉出乾嘉故紙堆中之經學。此實與元儒為學，同在書本文字間，亦因同在異族政權統治下，同有其無奈何之心情以逃避現實於不自覺。元儒尊朱，清儒反宋反朱，略迹論心，固是同可悲憫也。

敬齋居業錄共八卷，一心性，二學問，三聖賢，上引多在一、二兩卷中，第三卷列評古今聖賢，亦有大見識。如曰：

孟子才高，在心性源頭處理會。曰存心養性，曰求放心，擴充四端之類，其曰操曰存曰養曰求曰擴充，孟子工夫便在此下手。非有孟子天資，便無可依據。故孔子只教人忠信篤敬博文約禮，便有依據持循，而心性工夫亦無不盡矣。河、洛之教，實祖孔子，故主敬主

一，莊整嚴肅，整衣冠，齊容貌，格物窮理，益詳益盡。學者亦不患無依歸，無下手處矣。

此條分別出孔、孟異處，謂河、洛乃承孔子，其說亦本朱子來，他人極少及之。又曰：

程子之學，是內裏本領極厚，漸次擴大以致其極。朱子之學，是外面博求廣取，收入內裏，以充諸己。譬如人家，程子是田地基業充實，自然生出財穀以致富。朱子是廣積錢穀，置立田地家業以致富。用力雖異，其富則一也。但朱子喫了辛苦，明道固容易，伊川亦不甚費力。

此條分別出程、朱相異。然似更尊二程。學問太費力，即是正路，亦非坦途。否則路途雖一，而天姿有別，終見高下。又曰：

程子天資高，其於義理，不用甚窮索，只優游涵泳以得之。雖曰反求諸六經，然亦不甚費力。自孔、顏以下，所造精粹，未有及之者。

此條極推程子，曰「孔、顏以下未有及之」，則終見在朱子之上矣。又曰：

朱子行狀，學問道理，本末精粗詳盡，吾每令初學讀之。明道行狀，形容明道廣大詳密，然渾化純全，非工夫積累久，地位高者，領會不得。吾每欲學者先讀朱子行狀，有規模格局，方好讀明道行狀。

此欲學者由朱子上窺程子，其間軒輊顯然矣。又曰：

朱子體段，大相似孟子。但孟子氣英邁，朱子氣豪雄。孟子工夫直捷，朱子工夫周遍。

敬齋以明道擬顏子，以朱子擬孟子，自見程子在朱子上。其謂「朱子工夫周遍」，其周遍處卽其用力處，不免落於形迹。故欲學者先讀朱子行狀，有規模格局，方好讀明道行狀。斯其於程、朱軒輊，豈不顯然易見乎！

居業錄第四卷帝王。第五卷古今。多言歷代治制，有曰：

為治之法，當因事勢而裁以天理。

梨洲評之曰：

先生言治法，寓兵未復，且先行屯田。賓興不行，且先薦舉。井田之法，當以田為母，區畫有定數，以人為子，增減以受之。設官之法，正官命於朝廷，僚屬大者薦聞，小者自辟。皆非迂儒所言。後有王者，所當取法。

六卷言天地，究及宇宙萬象。七卷老佛。八卷經傳。即觀其八卷之卷目，可知敬齋為學，實亦欲博文、約禮兼顧，其規模格局，確是瓣香朱子。惜乎一時學者，大抵如敬齋之譏象山：

其見理過於高大，存心過於簡易。

雖其同門，如陳白沙，如婁一齋，皆不能免。其評白沙，已詳引在上。其評一齋有曰：

婁克貞說，他非陸子之比。陸子不窮理，他卻肯窮理。公甫不讀書，他勸讀書。以愚觀之，他亦不是窮理。他讀書，只是將聖賢言語來獲己見，未嘗虛心求聖賢指意，舍己以從之也。

下 曹月川薛敬軒學述

清四庫全書曹月川集提要，稱：「明初理學，以端與薛瑄爲最醇。」今按：兩人皆籍北方，月川在先，敬軒在後。爲便敘述，姑先敬軒而以月川繼之。

薛瑄，號敬軒，山西河津人。中永樂庚子鄉試第一。中進士第，授監察御史。三楊欲識其面，辭曰：「職司彈事，豈敢私謁公卿。」正統時，中官王振用事，問三楊：「吾鄉誰可大用者？」皆以敬軒對。自山東提學僉事召爲大理寺正卿。三楊欲敬軒詣振謝，不可，曰：「拜爵公朝，謝恩私室，某不能。」已，遇振於東閣，百官皆跪，敬軒長揖不拜，振大恨。被劾，繫獄論死。振有老僕，泣於竈下，振怪問之，曰：「鄉人薛夫子將刑」，具言其平生狀。振惘然，傳旨戍邊，尋放還。景泰初，起南京大理寺卿，中官金英奉使道出南京，公卿餞於江上，敬軒獨不往。英至京，言於眾，曰：「南京好官唯薛卿耳。」以原官召入。英廟復辟，遷禮部右侍郎，兼翰林學士，入內閣。于忠肅就刑，敬軒於閣議請末減。後遂乞致仕，居家八年而卒，年七十六，時天順八年也。崔後渠有言：「敬軒佐大理，王振引之，若辭不往，豈不愈於抗而得禍。」于忠肅

受害，敬軒爭不得，卽以此事去，當尤爲光明俊偉。」梨洲學案引師說：「前輩論一代理學之儒，惟先生無閒言，非以實踐之儒歟！然爲御史，未嘗諍一言。景皇易儲，先生爲大理，亦無言。于肅愍之獄，先生僅請從未減，坐視忠良之死而不救，則將焉用彼相矣。先生於道，於古人全體大用，儘多缺陷，特其始終進退之節，有足稱者。」今按：言明代朱子學巨擘，必羣推敬軒，然猶不免有訾議如此。梨洲學案引師說又曰：「閱先生讀書錄，多兢兢檢點言行間，所謂學貴踐履，意蓋如此。或曰：『七十六年無一事，此心惟覺性天通。』先生晚年聞道，未可量也。」此所評騭，亦有微辭。梨洲之自爲評則曰：「敬軒所著讀書錄，大概爲太極圖說、西銘、正蒙之義疏，然多重複雜出，未經刪削，蓋惟體驗身心，非欲成書。」亦不以古人著作例許之。今姑引讀書錄中數條爲梨洲學案所未及者，以見敬軒爲學之淵源。

讀書錄卷九有曰：

孔子因堯、舜、三代之道典，故得以刪述贊修。朱子因濂、洛諸儒之遺論，故得以折衷去取。

又曰：

出。蓋朱子在儒學傳統上之大貢獻，其影響後世最深最大者，厥爲其註釋四書，使四書地位轉踞五經之上，宋儒以下與漢、唐儒之主要相異點即在此。而提倡學、庸、合語、孟爲四書，其意先自二程。

讀書錄卷五又曰：

於千餘年俗學異端淆亂駁雜中剔撥出四書來，表章發明，遂使聖學晦而復明，大道絕而復續。而俗學異端之說自不得以干正，其功大矣。

是敬軒亦明認四書在五經之上也。濂溪、康節、橫渠三人之著書立說，則不免有偏重周易一經之嫌。朱子雖亦同尊此三人，然明白昭示後人以入聖之門，以上接孔孟之傳統者，則周易一書，斷不能與語、孟、學、庸四書爲比。故朱子尤特尊二程，而後世儒者又專以程朱聯稱，其中所以然，惟敬軒此條獨加闡發。則敬軒之於儒學大統及其精義所關，斷不能謂其無所見。然敬軒之自爲學，則實於康節、濂溪、橫渠三人有其用心獨至者。其學脈乃承月川來，李禎謂「薛河東先生雅服月川」，是矣。而梨洲乃謂敬軒讀書錄，不過爲「太極圖說、西銘、正蒙之義疏」，是實未深得敬軒爲學之要領與旨趣也。至敬軒又特提朱子之小學書，而以許魯齋爲繼朱子之統，此亦即

後儒纂集雜說語錄附諸經書條下，有語同而數處皆見者，幾於「曰若稽古」三萬言矣。

又曰：

各經、四書註脚之註脚太繁多。竊謂不若專讀各經、四書正文傳註，熟之又熟之，以待自得之可也。小註脚太繁多，不惟有與經註矛盾處，亦以起學者望洋之歎。

朱學流行，迄於元代，敬軒所謂纂集「小註腳」之書，乃層出而不窮。於是有唱爲和會朱、陸，重視自得之說者。遠自吳草廬已啟其端。及明初四書大全、五經大全成書，而反動之影響益著。自程敏政、陳白沙演變至王陽明，則朱學之流風餘緒，掃地盡矣。敬軒一邊朱學舊軌，於四書外，在五經中特提周易一經，主張於朱子手筆正文傳註熟之又熟，以待自得，不主捨書冊而求自得，則不致有白沙、陽明之崛興。而較之草廬，轉輕四書而殫精於五經，亦爲未失朱子矩矱。其所以於五經中特重周易者，則爲十翼談及宇宙論方面，可補四書之缺。修齊治平日常人生，重在四書。敬軒學貴踐履，體驗身心，讀書錄之偏重實在此。梨洲謂其僅爲太極圖說、正蒙之義疏，是知其一未知其二也。至敬軒勸人讀語類不若讀朱子手筆之書，可爲定論無疑，此亦從月川來。

蓋敬軒爲學，篤信謹守，不喜牽引論辨，其病若在少所闡發。此乃敬軒姿性所限，亦因時會使然。適因白沙、陽明未起，篤遵前規，固若規模未臻於宏大，闡申未及於精微，要自不掩其所長。在孔門亦當在「德行」之列。晚明以下，王學流弊日熾，返視前哲，乃獨於敬軒無間言。醇謹，縱恣，各趨一端，梨洲意存抑揚，亦終不能不於敬軒、陽明兩人相提並論，亦可見敬軒之所詣矣。

敬軒有詩集十卷，冲澹高秀，有陶、韋之風。理學家中能詩者，敬軒亦其一人。其中有一首云：

蜩鳩笑大鵬，夏蟲疑寒氷。語之斯道大，心識何蒙冥。屬文篋笥滿，讀書棟宇盈。徒勞一生力，了無寸見明。誰言點也狂，鼓瑟有深情。

是敬軒之學，謹言慎行，惴惴無華，而其內心慕嚮，乃在曾點之狂。讀書錄中，亦屢提及曾點。誦其詩，行役羈旅，江山花竹，怡情悅性，有高蹈世外之致。其文集十四卷，皆泛泛酬應，不作高論闊議。而涉及朝廷政事者，則僅上講學章一篇、乞致仕奏三篇而止。量其稟賦所鍾，蓋近伯夷之清。當時諡曰文清，亦殊的當。而伊尹之任，柳下惠之和，則非其性近。其兢兢檢點言行，

乃學養所致。梨洲學案亦謂其「聞曹月川之風而起」，此言近之。而猶謂其「多困於流俗」，又謂陳白沙「猶激於聲名」，乃以專尊陽明，似未能真識敬軒之爲人也。

梨洲學案，於敬軒立身爲人，既多貶辭，於其思想義理，亦多駁辨。梨洲曰：

先生謂理氣無先後。無無氣之理，亦無無理之氣，不可易矣。又言氣有聚散，理無聚散。以日光飛鳥喻之。理如日光，氣如飛鳥。理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其背，實未嘗與之俱往，而有間斷之處。亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡，而有滅息之時。義竊謂理為氣之理，無氣則無理。若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理。不特氣有聚散，理亦有聚散也。

竊謂喻以見意，貴乎因喻以明意，不貴拘乎喻以害意。日光飛鳥，明是兩物，可以相離，豈理氣之比。此一層，敬軒豈有不知！今姑別設新喻。如飛機必載飛機之理以俱前，然飛機之理，實不隨飛機以俱去。同時可以有數十百架飛機起飛，各載飛機之理，然此飛機之理，決不爲此數十百

架飛機所分散可知。敬軒氣有聚散、理無聚散，其意非不是。梨洲言氣無窮盡，豈能兼證其無聚散。至云「不以已往之理爲方來之理」，其語更不通。豈今日此一飛機之理，已不是昨日此一飛機之理乎？理氣固不離，然亦不雜，若梨洲言則雜矣。

梨洲又言：

先生謂水清則見毫毛，心清則見天理。喻理如物，心如鏡，鏡明則物無遁形，心明則理無蔽迹。義竊謂仁人心也。心之所以不得爲理者，由於昏也。若反其清明之體，卽是理矣。心清而見，則猶二之也。

竊謂論語已言：「知及之，仁不能守之。」知獨非出於人心乎？又曰：「回也三月不違仁，其餘日月至焉而已。」豈其餘如由、賜之徒，皆爲無心乎？孟子固以仁爲人心，然並不如王學之徒，主張滿街皆是聖人，端茶童子亦卽是聖人也。「心卽理」之說旣已盛行，則鏡物之喻，宜若其困於流俗矣。

梨洲又曰：

此是先生所言本領，安得起而質之。

其實敬軒爲學本領並不誤，惟後人繼起，言義理太高，梨洲陷而不能出，乃轉若敬軒之猶爲困於流俗耳。

梨洲學案又曰：

河東之學，惺惺無華，恪守宋人矩矱，故數傳之後，其議論設施，不問而可知其出於河東也。若陽明門下親炙弟子，已往往背其師說，亦以其言之過高也。然河東有未見性之譏，所謂「此心始覺性天通」者，定非欺人語，可見無事乎張皇耳。

梨洲此條，已明見敬軒、陽明雙方學術異同與其得失所在，蓋當梨洲時輿論已如此，已由陽明返尊敬軒，梨洲亦無能違也。然仍必謂敬軒「有未見性之譏」。不知譏之者，正是言之過高之徒也。敬軒臨卒留詩：「七十六年無一事，此心始覺性天通。」梨洲謂其「非欺人語」，蓋謂其臨卒留詩如此，足證其生平爲學未達此境。又曰「無事乎張皇」，則謂其讀書錄惺惺無華，正亦多困於流俗，未達見性階段耳。是梨洲之所以譽之者，皆所以譏之。然今日吾人平心讀敬軒書及梨

洲評語，則梨洲之所以譏之者，亦正所以譽之矣。

曹端，字正夫，號月川，河南澠池人。生洪武九年正月。永樂戊子舉於鄉，明年登乙榜第一。其學一以力行爲主，守之甚確，一事不容假借。敬軒之學，誠爲近之。

彭澤稱：「我朝一代道統之傳，斷自澠川曹先生。」陳建曰：「曹月川學行猶在吳康齋之右。」孫奇逢則曰：「法言矩行，一毫不苟，紫陽嫡派。」又曰：「天生成一個鐵板道學公，眞明代開山，不獨冠冕中州也。」有太極圖說述解序，略云：

孔子而後論太極者皆以氣言。老子道生一而後乃生二，莊子師之，曰道在太極之先。曰一，曰太極，皆指作天地人三者氣形已具而混沌未判之名。道為一之母，在太極之先，而不知道即太極，太極即道。以通行而言則曰「道」，以極致而言則曰「極」，以不雜而言則曰「一」，夫豈有二耶？列子「混沌」之云，漢志「含三為一」之說，所指皆同。微周子啟千載不傳之秘，則孰知太極之為理而非氣也哉！二程得周子之圖之說而終身不以示人，非秘之，無可傳之人也。是後有增周說首句曰：「自無極而為太極」，則亦老莊之流。有謂「太極」上不當加「無極」二字者，則又不知周子理不離乎陰陽、不雜乎陰陽之旨矣。亦

惟朱子克究厥旨，遂尊以為經而註解之，真至當歸一之說也。至於語錄，或出講究未定之前，或出應答倉卒之際，百得之中，不無一失。非朱子之成書也。近世儒者，多不之講，間有講焉，非舍朱說而用他說，則信語錄而疑註解，所謂棄良玉而取頑石，掇碎鐵而擲成器，良可惜也。

今按：易繫本出莊周道家之後，兼采儒、道之說以成書。月川此篇，一本朱子理氣之說以釋濂溪之圖說，其明晰之辨，自來論太極者無出其右。敬軒之尊濂溪，其學脈顯從月川來。又按：月川此序，先說康節，又及朱子易圖說、啟蒙之書。敬軒讀書錄兼論康節、濂溪，是亦承自月川也。其尊成書於語錄，亦一本之月川。

月川又有太極圖說辨戾文。略云：

周子謂「太極動而生陽，靜而生陰」，則陰陽之生，由乎太極之動靜，而朱子之解極明備矣。其曰：「有太極，則一動一靜而兩儀分。有陰陽，則一變一合而五行見。」亦不異焉。又觀語錄，卻謂「太極不自會動靜，乘陰陽之動靜而動靜耳」。遂謂「理之乘氣，猶人之乘馬，馬之一出一入，而人亦與之一出一入」，以喻氣之一動一靜，而理之與有一動

一靜。若然，則人為死人，而不足以為萬物之靈。理為死理，而不足以為萬物之原，理何足尚？而人何足貴乎？今使活人騎馬，則其出入行止疾徐，一由乎人之馭之如何爾。活理亦然。不之察者，信此則疑彼，信彼則疑此。經年累歲，無所折衷，故為辨戾，以告夫同志君子。

竊謂朱子此條一動一靜而兩儀分，指理氣之不離。人乘馬之喻，則指理氣之不雜。非有人為死人、理為死理之意。月川所辨，實非語類本條有此意也。其後孫奇逢夏峯集卷四曹月川太極圖西銘述解釋之曰：

月川子於太極圖說暨西銘，大都以朱子為依歸。獨辨戾一則，所以效忠於考亭者，良心獨苦。不知者謂為與紫陽為難，則豈知大道無我之公哉！

此說實得月川之旨，而梨洲學案顧曰：

先生之辨雖為明晰，然詳以理馭氣，仍為二之。氣必待馭於理，則氣為死物。抑知理氣之名，由人而造。自其浮沉升降者而言則謂之氣。自其浮沉升降不失其則者而言則謂之理。

蓋一物而兩名，非兩物而一體也。薛文清有日光飛鳥之喻，一時之言理氣者，大略相同耳。

此辨亦非不是。然名之必可辨。既有理與氣之名，則必有理與氣之辨。此惟朱子不雜、不離兩語，足以盡之。若必並歸於一，則歸於理固不是，歸於氣亦未得。羅整菴謂「理即是氣之理」，其言不免微近於不離一邊，而昧夫其不雜。梨洲乃曰：「整菴言理氣，不同於朱子，而言心性則於朱子同，故不能自一其說。」如梨洲言，必認理氣非二物，心性亦非二物。心即是性，即是理。一切打并歸一。則如陽明說：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。」乃始爲至當歸一乎？故如梨洲說，宇宙成爲唯氣。即猶唯物也。如陽明說，宇宙又爲唯心。唯心、唯氣，固又孰是而孰非乎？陽明所謂「良知即天理」，象山所謂「心即理」，皆偏在唯心一邊。故陸象山必不喜濂溪、橫渠。雖唯心即猶唯物，既欲掃除一切名詞，則心、物復何辨乎？故陽明與梨洲，實皆承朱子理氣不離之意，而並未兼顧到朱子理氣不雜之一邊。老子曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」梨洲必謂理氣之名皆由人造，名既非實，道亦歸虛，故陽明亦必認良知是一虛無體。乃與道家、釋氏之說無可辨。較之上引月川之論，相

距更不可以道里計矣。

又按：月川太極圖說述解云：

天地間凡有形象聲氣方所者，皆不甚大。唯理，則無形象之可見，無聲氣之可聞，無方所之可指，而實充塞天地，貫徹古今，大孰加焉。

竊謂讀古人書，既當分別而求，又貴能會通而觀。果知理爲無形象，無聲氣，無方所，則語類人乘馬之喻，自爲未切。然若果知理之爲無形象，無聲氣，無方所，則此乘馬之人，宜亦不致有爲死人之疑矣。

月川語錄又曰：

吾儒之虛虛而有，如曰「無極而太極」。自身心性之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，何往非理之有！老氏之虛虛而無，如曰「道在太極之先」，卻說未有天地萬物之初，有箇虛空道理在，乃與人物不干涉。不知道只是人事之理。吾儒之寂寂而感，如曰「寂然不動，感而遂通天下之故」。蓋此心方其寂然，而民彝物則，燦然具備

性外之物，而性無不在。所謂太極之理，卽此而是。

「性無不在」，卽猶一月之映萬川也。敬軒詩「七十六年無一事，此心惟覺性天通」，亦猶月川之所悟。兩人學皆平實，而所悟則極圓通。所謂「性無不在」與「性天通」之說，較之陽明之言良知生天生地，豈不遙爲平實而深允乎！梨洲於月川、敬軒兩案，皆多浮辨，可以已而不已，則門戶意氣害之也。

（民國六十五年四月中央研究院總統蔣公逝世周年紀念論文集）

陳白沙先生五百三十四年誕辰紀念會講詞

宋儒理學，尙囿於士大夫學者之範圍，明儒始擴以及於社會羣衆；故明儒言理，尤尙平易簡約。梨洲學案言：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大。」又謂：「兩先生之學，最爲相近。」然陽明盛推象山，白沙則好稱程、朱，故有陽明而朱、陸之爭遂不可合；上溯白沙，殊無是也。白沙最少語錄，尤爲理學諸儒中一特色；即其文集，亦甚少理學語。學案所收，雖寥寥數十條，然白沙講學精義，已盡其中矣。白沙所長，在詩而不在語。其詩欲匯工部、康節而一之，而尤能脫盡理學窠臼，而一主於風韻。於風韻中見性情，於性情中見人生理道。優遊林泉，俯仰鳶魚，其詩即其人生之寫照，其人即其修養之結晶。其爲一道德人生乎？抑藝術人生乎？抑自然人生乎？三者渾融一體，而悉於詩乎見之。在其當身，爲踐履篤實；傳之後世，爲文采風流。自非涵養工深，烏克臻此！近世苦於物質壓迫，人心陷溺，欲求振拔，與其牽之入理窟，何

如導之游文苑？與其以口舌爭短長，何如於性靈辨真偽？「吟風弄月」、「吾與點也」，白沙有焉。故白沙非粵儒，乃中國傳統一大儒也。白沙非僅宋、明一理學家，實亦近代社會一新哲人、新導師也。馮君秉芬及諸君子，倡爲白沙紀念會；率書平日所仰敬於白沙者以質與會諸君，並以告邦人之有意於修己淑人之學者。

（本篇約成於民國五十一年）

讀程篁墩文集

明代程敏政克勤，有篁墩文集九十三卷。其人入明史文苑傳，不目爲理學中人。黃梨洲明儒學案亦不列。然其道一編，主張朱子、象山始異終同，其論早於陽明之朱子晚年定論。後人辨此問題，必加稱引，是亦不可以不述。

篁墩論學，初若極尊程朱。文集卷十五婺源明經書院重脩記有曰：

性學旣微，六經晦者千餘年，至宋兩程夫子始得聖學於遺經，紫陽夫子寬嗣其傳。

文集卷十七定宇先生祠堂記又曰：

自徽國文公得河南兩夫子之傳，斯道復明於天下。

孰知紫陽文公之所謂問學者哉！尊德性而不以問學輔之，則空虛之談。道問學而不以德性主之，則口耳之習。茲二者皆非也。

此書不知其年歲，其糾摘元儒尊朱之弊則甚是，其發揮朱子論學之意亦無違，疑當在道一編之前。然其曰：「學者動以象山藉口，置尊德性不論。」則其主張和會朱、陸之意，固已躍然矣。

文集卷五十五答汪僉憲書又曰：

僕性迂僻，獨喜誦朱子之書，至行坐與俱，寢食幾廢。至於道一編所葺，皆據朱子成說。觀者不審，以僕為陸氏之學。夫尊德性者，知吾身之所得皆出於天，則無毫髮食息之不當謹。道問學者，知天下無一事而非分內，則無一事而非學。古之人自八歲以下悉入小學，所學大抵多尊德性之事。故至十有五歲，則志氣堅定，然後入大學，而以格物為首事。大抵尊德性、道問學只是一事。尊德性者制外養中，而道問學則求其制外養中之詳。尊德性者由中應外，而道問學則求其由中應外之節。日用之間，每有所學，即體之於身，驗之於心，而無性外之學，事外之理，是乃朱子繼往開來之業，而後學有罔極之恩也。而學朱子之學者漸失其本意，乃謂朱子得之道問學為多。蓋非惟不知所謂尊德性，亦並不知何云道

是篁墩道一編淵源，顯自草廬。其實草廬乃真有得於朱子道問學之傳者。篁墩所引，其言乃爲當時治四書義者而發，其平生致力則在五經。篁墩實乃一文士，於朱子道問學之傳，非真有得。其致譏於元儒之纂訂編綴，徒見文字，不知心性，則固是矣。然篁墩固不能謂其知心性。是篁墩固不自認爲陸學，然亦不得謂其是朱學也。

全祖望宋元學案靜明寶峯學案有陳苑靜明治陸學，「時科舉方用朱子，聞靜明說，譏非之，毀短之，甚者求欲中之。靜明誓以死不悔，一洗訓詁支離之習，從遊者往往有省。」其弟子曰祝蕃、李存、舒衍、吳謙，稱「江東四先生」。此在元儒中之陸學也。而篁墩亦豈其儔乎？

文集卷十六淳安縣儒學重修記又曰：

朱、陸之辨，學者持之至今，予嘗誦兩家之書而竊懼夫人之不深考也。自艾於粗浮之習，而追病夫支離之過，其言具在，炳若日星。今弗究其晚年之同，而取決於早歲之異，其流至于尊德性、道問學為兩途，或淪於空虛，或溺於訓詁，卒無以得真是之歸。

此文則眞見爲引朱歸陸矣。蓋篁墩亦主匯德性、問學而一之，而惜乎其己之所學，兩面俱不著邊際，則其所論，亦終不失爲文士之騁其辭章而已。

案：朱子答葉公謹書云：「近日亦覺向來說話有大支離處，反身以求，正坐自己用功亦未切爾。因此減去文字工夫，覺得氣象甚適。」又與胡季隨書云：「衰病如昔，但覺目前用功泛濫，不甚切己。方與一二學者力加鞭約，為克己求仁之功，亦粗有得力處。」此兩書皆同時所書，正與書中所謂「病中絕學捐書，卻覺得身心頗相收管，似有少進步處，向來泛濫，真是不濟事」之語合。蓋其所謂泛濫，正坐文字太多，所以此時進學用功實至于此也。然竊觀其反身以求之說，克己求仁之功，令學者且看孟子道性善、求放心之說，直捷如此用功。蓋其平日問辨講明之說極詳，至此而切己反求之功愈切，是以於此稍卻其文字之支離，深憂夫詞說之泛濫，一旦用力，而其效之至速如此，故樂為朋友言之也。病中絕學捐書，豈是槁木死灰，心如牆壁以為功者。朱子嘗歎道問學之功多，尊德性之意少，正為此也。陸先生之門，傳之未久，當時得力者已盡，而後來失其宗。而後知朱子之說先傳後勸之有次第也。

道園此文發明朱子意，尚無大誤。而篁墩亦論此事。文集卷三十八書虞道園所跋朱陸帖有云：

朱子此書與陸子，有「病中絕學捐書，覺得身心頗相收管，向來泛濫真不濟事」之語，然

不見於大全集中，殆門人去之也。

道園從學於草廬，其言朱、陸，尙能平正。若如篁墩，乃謂此書不見於大全集，乃門人去之。則又何證以見其如此乎？篁墩文集卷三十八書朱子答陸子七書，既曰：「日用工夫，無復向來支離之病。」又曰：「近日方實見得向日支離之病。」又曰：「卻始知此未免支離。」又曰：「覺得外馳，支離繁碎。」又曰：「向來說話有大支離處。」又曰：「向來誠是太涉支離。」又曰：「若只如此支離，漫無統紀，展轉迷惑，無出頭處。」篁墩於此七書，未能一一細考其年歲，與其所以發此言之真意，乃一并說之曰此乃朱子之「深悔痛艾」。則試問此七書又何以一一都見於大全集。偶失一札，又何必是門人之有意不收。此皆節外生枝，於無痕迹處找痕迹，於無罅縫處尋罅縫。此見於朱子道問學精神亦未有得，則可證其於尊德性工夫亦必有缺矣。

又按：趙汭東山存稿卷五有陸先生贊，其文曰：

儒者曰其學似禪，佛者曰我法無是。超然獨契本心，以俟聖人百世。

篁墩極賞此文，文集卷三十八書趙東山陸子象贊云：

此亦因朱子謂「陸學固有似禪處」一句而發。然歷考先正之論象山者博而費，不若東山此贊之約而該也。

然文集同卷書朱子與陸子靜書又云：

陸子輪對五剖，皆不見所謂禪者。然析理之精，擇言之審，百代之下，孰有加於紫陽夫子者哉？殆必有毫釐之差，千里之謬者矣。學者諦玩而自得之可也。

此則又猶豫其辭，一面既不信陸子近禪，一面又謂朱子析理精，擇言審，其語決不虛發。因乃依違不敢作決斷。其實朱子論陸學似禪，何止此一處。篁墩既不信象山之近禪，終乃逼出其道一編，早異晚同之論，自謂於此問題可得一解決。既不貶陸，亦不斥朱，以爲可以兩獲其全。則誠所謂文士之見也。

又按：東山存稿卷一有送汪子翼赴采石書院山長一詩云：

汪子富儒術，往主聖哲祠。昨者遇相別，清言不及私。惟念紫陽翁，周程以爲師。云何陸子靜，所學乃異茲。後生將焉從，此事宜精思。嗟余素寡陋，求道多困歧。朱子晚所造，

卓絕知者希。象山如有作，豈復憂支離。使其或有異，在我已無疑。前修去已遠，問辨將疇依。子有千里行，誰能糾予非。

是東山推尊朱子，而又特謂其晚年所造尤卓，若象山地下復起，亦將無可非難；此則遠乎非篁墩道一編之所知矣。竊謂朱子雖時以「支離」自懲，然不害其畢生之勤瘁於著述。雖稱象山「八字着腳」，然不害時時以近禪致規箴。兩人學術自有辨，惟朱子自期反身用力，去短集長，庶幾不墮一邊。而象山則曰：「朱元晦欲去兩短，合兩長，吾以爲不可。既不知尊德性，焉有所謂道問學。」果如此言，則卽如篁墩道一編所考，朱子晚年深悔痛艾以自同於象山，象山亦終不之許。若象山地下可作，獲見篁墩之道一編，亦豈遽遂以知言許之。吳草廬謂象山「有得於道，壁立萬仞」。趙東山謂象山「獨契本心，以俟聖人」。凡此所言，皆有當於象山之性氣，亦猶朱子以「八字着腳」許象山耳。至於學術異同，則固當別論。

又東山存稿卷二對江右六君子策有曰：

朱子後來德盛仁熟，所謂去短集長者，使子靜見之，又當以爲如何？

此與前引詩一意。朱子爲學，與年俱進，卽其重晤復齋於鉛山，已曰：「舊學商量加邃密，新知涵養益深沉。」更何論於晚歲。然其所謂去短集長，正亦是一種道問學精神也。道問學自爲尊德性，此在朱子早年，卽已如此。故治朱學，首當考其年歲，乃可知其進學之大概。至如篁墩，其早年之尊朱，亦惟耽玩於文字典籍而已，固未知所謂尊德性工夫；則其謂朱子晚年乃始深悔痛艾，轉依象山正路，豈亦篁墩之自道其內心乎？

篁墩於著道一編以前，尙有心經附註一書。心經乃宋末眞德秀西山所著，其書亦不見稱於黃、全之宋元學案。篁墩附註，更不爲後人稱道。惟韓國朱子學者李退溪，極重其書。此後遂爲韓國李朝經筵講本。然退溪之後有李栗谷，有宋尤菴，有韓南塘，皆不深信此書，於篁墩附註頗有糾彈。蓋篁墩之爲此書，其意已漸近於陸氏。栗谷、尤菴、南塘，指摘此書疵累，語詳余著朱學流衍韓國考，茲不贅。黃東發尊信朱子，而不滿於西山。篁墩此註，亦稱引及於東發。然於西山、東發兩人學術深淺，則固非篁墩所能辨也。

又按：篁墩於孝宗弘治十二年與李東陽主會試，被言事下獄，事白，憤恚發癰卒。陽明二十八歲在京師舉進士出身，卽出是年李、程之試。閱後十六年，武宗正德十年，陽明編撰朱子晚年定論，末附吳草廬一說。則是編承襲所自，亦顯可徵。惟自草廬、東山、篁墩一脈以至陽明，先

一膜者乎！夫因其言而求其所未一，非篤於尊信者不能，此愚所以盡心焉而不敢忽也。

此其與東發之一意獨尊朱子爲不同也。今試推此意言之，孔、孟創儒學，下迄北宋濂溪、明道，乃始於儒學中創理學。朱子則融理學歸儒學，故於孔子後，朱子又爲集大成。東發承此而起。整菴則確然爲理學家言，故尊明道。朱子同時有象山，整菴同時有陽明，皆爲理學，故亦同尊明道。至顧亭林亦欲融理學歸儒學，故特尊朱子，兼及東發也。

整菴之學善辨心性。因以辨及象山、慈湖、陽明，以至釋氏禪宗。此乃整菴在理學中之深有貢獻於程、朱傳統者。整菴又辨及理氣，此層微可訾議。蓋心性之辨，二程、朱子所同。理氣之論，乃朱子之獨創，爲二程所未及。蓋是匯通濂溪、橫渠、康節而來，曠觀宇宙之大，縱覽萬物之廣。而整菴則一意潛修，精力內向，照顧有所未周。故於此等處，專傍明道，於伊川猶有疑，於朱子則不能相契也。治陸、王者，亦上宗明道，而伊川、朱子則在所必祧之列。今整菴於伊川、朱子雖亦微有諍議，而於象山、陽明則嚴加申辨，此所以不失爲程、朱學之傳宗也。

整菴之學，備見於其所爲之困知記，共分前、續兩編。其前編有自序謂：

余才微而質魯，志復凡近。早嘗從事章句，不過爲利祿謀爾。年幾四十，始慨然有志於

洞徹，神用無方，神即靈也。凡釋氏之言性，窮其本末，要不出此三者。然此三者皆心之妙，而豈性之謂哉！

又曰：

嘗考兩程子、張子、朱子早歲皆嘗學禪，亦皆能究其底蘊，故朱子目象山為禪學，蓋其見之審矣。嘗徧閱象山之書，大抵皆明心之說。其自謂所學因讀孟子而自得之，時有議之者云：「除了先立乎其大者一句，全無伎倆。」象山亦以為誠然。然孟子云：「耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所以與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也」一段，言語甚是分明。所貴乎先立其大者何？以其能思也。能思者心，所思而得者，性之理也。是則孟子喫緊為人處，不出「思」之一言。故他日又云：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。弗思耳矣。」而象山之教，顧以為此心但存，則此理自明。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當辭遜處自辭遜，是非在前自能辨之。若然則無所用乎思矣。非孟子「先立乎其大者」之本旨也。夫不思而得，乃聖人分上事，所謂生而知之者，而豈學者之所及。苟學而不思，此理終無由而

得。凡其當如此、自如此者，雖或有出於靈覺之妙，而輕重長短，類皆無所取中，非過焉，斯不及矣。遂乃執靈覺以為至道，非禪學而何？蓋心性至為難明，象山之誤正在於此。故其發明心要，動輒數十百言，疊疊不倦，而言及於性者絕少。嘗考其言有云：「心即理也。」然則性果何物邪？又云：「在天者為性，在人者為心。」然則性果不在人邪？既不知性之為性，舍靈覺即無以為道矣。謂之禪學，夫復何疑。請復實之以事。有楊簡者，象山之高第弟子也。嘗發本心之問，遂於言下忽省此心之清明，忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。有詹阜民者，從遊象山，安坐瞑目，用力操守。如此者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩。象山目逆而視之曰：「此理已顯也。」蓋惟禪家有此機軸。其證佐之分明，脈絡之端的，雖有善辨，殆不能為之出脫矣。

又曰：

程子曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之使反覆入身來，自能尋向上去，下學而上達也。」嘗見席文同鳴寬錄提綱有云：「孟子之言，程子得之。程子之後，陸子得之。」然所引程子之言，只到「復入自身來」而止，最緊要是「自能尋向上去，下學而上

達」二語，卻裁去不用，果何說也？

又曰：

程子言「性卽理也」，象山言「心卽理也」。夫子贊易，言性屢矣。曰「乾道變化，各正性命」。曰「成之者性」。曰「聖人作易以順性命之理」。曰「窮理盡性以至於命」。但詳味此數言，「性卽理也」明矣。於心亦屢言之，曰「聖人以此洗心」。曰「易其心而後語」。曰「能說諸心」。夫心而曰洗曰易曰說，洗心而曰以此。試詳味此數語，謂心卽理也，其可通乎？且孟子嘗言「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，尤為明白易見。故學而不取證於經書，一切師心自用，未有不自誤者也。

以上辨象山言異乎孟子，則其淵源禪學審矣。其病在不知心、性之辨。心乃知覺之靈明，而性則理，不能認知覺之靈明卽爲理，整菴見解主要處在此。

又曰：

近世道學之倡，陳白沙不為無功。而學術之誤，亦恐自白沙始。「至無而動，至近而

性。蓋心性至為難明。謂之兩物，又非兩物。謂之一物，又非一物。除卻心即無性，除卻性即無心。惟就一物中分割得兩物出來，方可謂之知性。

又曰：

居業錄云：「婁克貞見搬木之人得法，便說他是道，此與運水搬柴相似，指知覺運動為性，故如此說。」愚讀此條，不覺慨然興歎，以為義理之未易窮也。苟得其法，即為合理，是即道也。禪家所言「運水搬柴無非妙用」，蓋但以能搬能運者即為至道，初不問其得法與否，此其所以與吾儒異。克貞雖是禪學，然此言不差。敬齋乃從而譏之，過矣。

又曰：

所說「理一」者，須就「分殊」上見得來，方是真切。佛家所見亦成一片，緣始終不知有分殊，所以似是而非。亦嘗言不可籠統真如、顛預佛性，大要以譬夫頑空，於分殊之義初無干涉。既以事為障，以理為障，直欲掃除二障乃為至道，安得不為籠統顛預乎？陳白沙曰：「斯理無一處不到，無一息不運，得此櫛柄入手，更有何事？」末乃云：「自茲以

往，更有分殊處合要理會。」夫猶未嘗理會分殊，而先已得此櫛柄，愚恐其未免於籠統顛預也。況其理會分殊工夫，求之所以自學，所以教人，皆無實事可見。得非欲稍自別於禪學，而始為是言耶？

又曰：

四端在我，無時無處而不發見，知皆擴而充之，即是實地工夫。今乃欲於靜中養出端倪，既一味靜坐，事物不交，善端何緣發見。遏伏之久，或者忽然有見，不過虛靈之光景耳。

以上皆辨白沙，而兼及胡敬齋。要之不能辨心性，乃落入禪學圈套也。

又曰：

近時格物之說，亦未必故欲求異於先儒，祇緣誤認知覺為性，纔干涉事物便說不行。既以道學名，置「格物」而不講，又不可。而「致知」二字，略與其所見相似，難得來做箇題目。所以別造一般說話，要將物字牽拽向裏去，而畢竟牽拽不得。

此處乃評陽明。又曰：

孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親。及其長也，無不知敬其兄。」知能乃人心之妙用，愛敬乃人心之天理。以其不待思慮而自知此，故謂之良。近時有以良知為天理者，然則愛敬果何物乎？

此處亦評陽明。然在困知記卷四，有明斥陽明者，其一曰：

庚辰春，王伯安以大學古本見惠，其序乃戊寅七月所作，全文首尾數百言，並無一言及於致知。近見陽明文錄，有大學古本序，始改用致知立說，於格物更不提。其結語云：「乃若致知則存乎心悟，致知焉盡矣。」陽明學術，以良知為大頭腦，其初序大學古本，明斥朱子傳註為支離，何故卻將大頭腦遺下，豈其擬議之未定歟？合二序而觀之，安排布置，委曲遷就，不可謂不勞矣，然於大學本旨，惡能掩其陰離陽合之迹乎？

今按錢緒山等所為陽明年譜，古本大學與朱子晚年定論同刻在正德十三年戊寅。文錄卷三收古本大學序，亦注戊寅。據困知記所引，乃知文錄所收，乃此後改定本也。戊寅原稿，乃僅見於困知

記。戊寅陽明年四十七。卽一序文，亦費斟酌，學問之事，又豈誠能一悟而盡乎？（陽明全書書錄卷五與陸清伯書及其事，謂：「近因同志之士多於此處不甚理會，故序中特改數語。」）

困知記又云：

王伯安答蕭惠云：「所謂汝心，却是那能視聽言動的，這個便是性，便是天理。」又答陸原靜書有云：「佛氏本來面目，卽吾聖門所謂良知。渠初未嘗諱禪，為之徒者必欲為之諱，何也？」

按：此兩書，皆不見於陽明全書，又上引明斥陽明諸條，梨洲學案皆不錄。今按：整菴、陽明生值同時，整菴較陽明早七年，較湛甘泉早一年。曾與陽明相見於南都。困知記附錄有與陽明兩書，一在庚辰夏，一在戊子冬。相隔九年。戊子冬一書未及寫而陽明下世。困知記亦成於戊子之冬。則其與陽明通書，乃在爲困知記之前。困知記上下兩卷，凡一百五十六章，涉及陽明傳習錄者僅一條，並下語極簡。續錄成於辛卯，距陽明卒已四年，時陽明之學已遍及全國，整菴潛居默修，困知記中辨禪學，辨象山，辨慈湖，乃及陽明。續錄上卷有一跋，謂：「詞若稍繁，或頗傷直，區區之意，誠亦有不得已者，世有君子，必能諒之。」則其書作意，亦言外可知矣。其所附

兩書，第一書所辨兩事，一曰大學古本，一曰朱子晚年定論。其辨定論，後人多加稱引，略引其論大學古本者。有曰：

竊詳大學古本之復，蓋以人之為學，但當求之於內，而程朱格物之說，不免求之於外。惟聖門設教，文行兼資。博學於文，厥有明訓。顏淵稱夫子之善誘，亦曰「博我以文」。文果內邪？外邪？是固無難辨者。如必以學不資於外求，但當反觀內省以為務，則「正心誠意」四字，亦何不盡之有。何必於入門之際，便困以格物一段工夫也。

又曰：

審如所訓，茲惟大學之始，苟能卽事卽物，正其不正以歸於正，而皆盡夫天理，則心亦既正，意亦既誠，繼此誠意正心之目，無乃重複堆疊而無用乎！

又曰：

所貴乎格物者，正欲卽其分之殊，而有見乎理之一。無彼無此，無欠無餘，而實有所統

會。外此或誇多而鬬靡，則溺於外而遺其內。俗學是已。或厭繁而喜徑，則局於內而遺其外。禪學是已。凡為禪學之至者，必自以為明心見性，然於天人物我，未有不二之者。

其第二書駁詰尤切。有曰：

向蒙惠教，有云：「格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也。誠意者，誠其物之意也。致知者，致其物之知也。」自有大學以來，無此議論。夫格其心之物，格其意之物，格其知之物，凡其為物也三。謂正其物之心，誠其物之意，致其物之知，其為物也，一而已矣。就三物而論，以程子格物之訓推之，猶可通也。以執事格物之訓推之，不可通也。就一物而論，則所謂物者果何物邪？

又執事嘗謂：「意在於事親，即事親是一物。意在於事君，即事君是一物。」有如論語川上之歎，中庸鳶飛魚躍之旨，學者如未能深達其義，試以吾意著於川之流、鳶之飛、魚之躍，若之何正其不正以歸於正邪！

又執事答人論學書有云：「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。」致吾心之良知者，致知也。事事物物各得其理者，格物也。審

如所言，則大學當云「格物在致知」，不當云「致知在格物」。當云「知至而后格」，不當云「物格而后知至」矣。且既言「精察此心之天理以致其本然之良知」，又言「正惟致其良知以精察此心之天理」，然則天理也，良知也，果一乎，果非一乎？察也，致也，果孰先乎？孰後乎？

陽明年譜：正德十五年庚辰六月如贛，行至泰和，少宰羅欽順以書問學，先生答曰云云。謂整菴以書問學者，即上引之第一書。陽明先有書與整菴，又謄以大學古本與朱子晚年定論，整菴覆一長函，已引如前。陽明隨又作覆，即年譜所收。陽明與整菴前後兩書，皆不見於文集。整菴覆書乃延至戊子之冬，先後已閱四年。是年陽明五十七，而整菴年六十四，即始爲困知記之年也。書中有云：「去年嘗辱手書，預訂文會。竊恐異同之論，有非一會晤間之所能決，輒以近來鄙說數段奉呈尊覽。又嘗反覆高論，有不能無疑者六條，爲一段，具如別幅。」是整菴得陽明第二書後，知雙方異見無可求同，故竟置不覆。及又得陽明第三書預約見面，而整菴卻之，僅送去新所爲困知記中數段文字，又有「反覆高論不能無疑者具於別幅」，即答陽明庚辰第二書中云云也。又云「執事答人論學書云云」，此指嘉靖四年乙酉九月答顧東橋書。此書在整菴初成困知記前四

年，亦見整菴對陽明言論文字皆甚注意。整菴辨象山主張孟子「先立乎其大者」，則曰非孟子原書之本意。辨陽明主張孟子言良知與大學言致知格物，則曰非孟子、大學原書之本意。厥後晚明之際，王學流弊已極，顧亭林發爲「經學卽理學」之論，謂「捨經學安得有所謂理學」，蓋亦循整菴此等辨論而來。

陸、王主張孟子、大學，實非孟子、大學原書之本意，整菴乃謂其來自禪學，其說又見於困知記附錄答歐陽少司成書。歐陽德亦陽明弟子。其書在甲午秋，上距癸巳夏困知記續編下卷成稿又恰一年矣。其書有曰：

來書申明「良知卽天理」之說甚悉。首云：「知覺與良知名同而實異。」然人之知識，不容有二。孟子本意，但以不慮而知者名之曰良，非謂別有一知也。今以知惻隱、知羞惡、知恭敬、知是非爲良知，知視、知聽、知言、知動爲知覺，是果有二知乎？夫人之視聽言動，不待思慮而知者亦多矣。感通之妙捷於桴鼓，何以異於惻隱、羞惡、恭敬、是非之發乎？且四端之發，未有不關於視聽言動者，果何從而見其異乎？知惟一爾，強生分別，吾聖賢之書未嘗有也。惟楞伽有所謂真識、現識及分別事識三種之別。必如高論，則良知乃

真識，而知覺當為分別事識無疑矣。

又曰：

謂良知即天理，則天性明覺只是一事。區區之見，要不免於二之。蓋天性之真，乃其本體。明覺自然，乃其妙用。天性正於受生之初，明覺發於既生之後。有體必有用，而用不可以為體也。樂記「人生而靜，天之性」，即天性之真也。「感物而動，物之欲」，即明覺之自然也。易大傳「天下之至精」，即天性之真也。「天下之至神」，即明覺之自然也。詩大雅「有物有則」，即天性之真也。「好是懿德」，即明覺之自然也。孔子嘗言知道知德，曾子嘗主知止，子思嘗言知天知人，孟子嘗言知性知天，凡知字皆虛，下一字皆實，虛實既判，體用自明。以用為體，未之前聞。

又曰：

以良知為天理，則易簡在先，工夫居後，後則可緩。陳白沙所謂「得此櫛柄入手，更有何事，自茲以往，但有分殊處合要理會」是也。謂天理非良知，則易簡居後，工夫在先，先

物，而此理無一不具。不然，即不得謂之各正，即是天地間有無性之物矣。以此觀之，良知之非天理，豈不明甚矣乎！來書所云「視聽思慮必交於天地萬物，無有一處安著不得」，只是認取此心之靈，感通之妙，原不曾透到萬物各正處。未免昏卻「理」字，終無以自別於弄精魂者爾。頗記佛書有云：「佛身充滿於法界，普見一切羣生前。隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」非所謂「視聽思慮必交於天地萬物」者邪？此之睽而彼之合，無他，良由純粹精之未易識，不肯虛心易氣以求之爾。

此書上距因知記續錄下卷已兩年，當在嘉靖己未，整菴年七十一，乃整菴文字之最後可見者。然較之因知記上卷首章所提心性之辨，先後意見，貫徹一致。知整菴論學，主要在此。而尤要者在其辨儒、釋。厥後高景逸極稱之，謂：「先生於禪學尤極探討，發其所以不同之故。自唐以來排斥佛氏，未有若是之明且悉者。」整菴嘗自敘爲學云：

昔官京師，逢一老僧，漫問如何成佛，渠亦漫舉禪語為答，云：「佛在庭前柏樹子。」愚意其必有所謂，為之精思達旦，攬衣將起，則恍然而悟，不覺流汗通體。既而得證道歌讀之，如合符節。自以為至奇至妙，天下之理莫或加焉。後官南雍，則聖賢之書未嘗一日去

一體也。「日新之謂盛德」，萬古猶一時也。太極之義，不亦明且盡乎！詩凡二十字，其十七字彼此意義無甚異同，不足深辨。所當辨者三字爾，物也，萬象也。以物言之，菩提不可為太極明矣。以萬象言之，在彼經教中，即萬法爾。以其皆生於心，故謂之能主。然所主者，實不過陰界入。自此之外，仰而日月星辰，俯而山河大地，近而君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，遠而飛潛、動植、水火、金石，一切視以為幻而空之矣，彼安得復有所謂萬象乎哉！為此詩者，蓋嘗窺見儒書，遂竊取而用之爾。余於前記，嘗有一說，正為此等處，請復詳之。所謂天地間非太極不神，然遂以太極為神則不可。誠以太極之本體，動亦定，靜亦定，神則動而能靜，靜而能動者也。以此分明見得是二物，不可混而為一。故繫辭傳既曰「一陰一陽之謂道」矣，而又曰「陰陽不測之謂神」。由其實不同，故其名不得不異。不然，聖人何用兩言之哉？然其體則同一陰陽，所以難於領會也。佛氏初不識陰陽為何物，固無由知所謂神。但見得此心有一點之靈，求其體而不可得，則以為空寂。推其用而偏於陰界入，則以為神通。所謂有物者此爾。以此為性，萬無是處。而其亂真，乃有如此詩者，可無辨乎！然人心之神，即陰陽不測之神，初無二致。但神之在陰陽者，則萬古如一。在人心者，則與生死相為存亡。所謂理一而分殊也。佛氏不足以此矣。

朱子早年，亦嘗濡染禪學，其辨析儒、釋，皆極深至；乃亦於整菴所引此詩頗加稱道，未能如整菴之剖解明悉也。整菴之辨，最扼要者惟兩語。一則曰「不知有陰陽，安知有太極」。一則曰「推心靈之用偏於陰界入」，其他宇宙人生一切萬象則「視以爲幻而空之」。只於此詩中物字、萬象字，據佛家言語作一番解釋，而儒、釋疆界確立紙上不可復搖。貌若平易，而迴不猶人，洵大堪玩味也。惟此詩用語顯出老子，整菴則一據易繫，謂是窺見儒書，遂竊取而用之。此處似嫌仍隔一膜。然整菴本不在爲考據，此不足病。

又其一曰：

大慧禪師宗杲者，當宋南渡初，爲禪林之冠。有語錄三十卷，頃嘗徧閱之，直是會說。左來右去，神出鬼沒，所以能聳動一世。渠嘗拈一段說話，正余所欲辨者。今具於左。

僧問忠國師：「古德云：『青青翠竹，盡是法身。鬱鬱黃華，無非般若。』」有人不許，云是邪說。亦有信者，云不思議。不知若爲？」國師曰：「此是普賢、文殊境界，非諸凡小能信受。皆與大乘了義經合。故華嚴經云：『佛身充滿於法界，普現一切羣生前。隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。』翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又般若經云：『色無

然則其與吾儒鳶飛魚躍之義所以不同者果何在邪？誠以鳶、魚雖微，其性同一天命也。飛、躍雖殊，其道同一率性也。彼所謂般若法身，在花、竹之身之外。吾所謂天命率性，在鳶、魚之身之內。在內則是一物，在外便成二物。二則二本，一則一本，詎可同舉而語哉？且天命之性，不獨鳶、魚有之，花、竹亦有之。程子所謂「一草一木亦皆有理，不可不察」者，正惟有見乎此也。佛氏祇緣認知覺為性，所以於花、竹上便通不去，只得以為法界中所現之物爾。楞伽以四大種色為虛空所持，楞嚴以山河大地咸是妙明真心中物，其義亦猶是也。宗杲於兩家之說更不拈動，總是占便宜。卻要學者具眼，殊不失為人之意。余也，向雖引而不發，今則舍矢如破矣。吾黨之士，夫豈無具眼者乎！

明道特地拈出中庸所引鳶飛魚躍一詩，亦可謂乃由禪家翠竹、黃華二語觸機逗起，亦猶有人謂溪太極圖乃由「有物先天地」一詩轉來。宋代理學家本無不通佛家言。雙方立說，本多相近，故有「彌近理而大亂真」之語。整菴則特就雙方極相似者，各就其本意為之解釋，而雙方不同處，乃皎然明白。佛家只以翠竹、黃華為法界中所現，儒家則認鳶飛、魚躍為同一天命、同一率性。兩者之別，豈不甚為顯著乎？今試根據整菴意見為雙方各鑄一新名，佛家可稱是一種眞幻對立的

今以爲天性正於受生之初，而明覺發於既生之後，明明先立一性以爲此心之主，於先生理氣之論無乃大悖乎？」今按：梨洲此辨，整菴實難自解。然余考整菴論理氣，實不當卽以上引一條爲定論。上條見於嘉靖戊子所成之困知記，而辛卯所成續記，下語似有不同。茲舉一條，爲梨洲學案所未及者。曰：

朱子嘗言伊川「性卽理也」一語，便是千萬世說性之根基。愚初發憤時，常將此語體認，認來認去，有處通，有處不通，如此累年，竟不能歸一，却疑伊川此語有所未盡，朱子亦恐說得太過，難爲必信也，遂姑置之。乃將理氣二字參互體認，認來認去，一般有處通，有處不通，如此又累年，亦竟不能歸一。心中甚不快。以謂識見有限，恐無能上達也。意欲已之，忽記起雖愚必明之言，又不能已。乃復從事於伊川之語，反覆不置，一旦於「理一分殊」四字有箇悟處，反而驗之身心，推而驗之人人，又驗之陰陽五行，又驗之鳥獸草木，頭頭皆合。於是始渙然自信，而知二君子之言斷乎不我欺也。愚言及此，非以自多，蓋嘗屢見吾黨所著書，有以「性卽理」爲不然者。只爲理字難明，往往爲氣字之所妨礙，纔見得不合，便以先儒言說爲不足信。殊不知工夫到後，雖欲添一箇字，自是添不得也。

此條必是記其戊子以後之新悟。所以反覆不置而終難會通歸一者，正在其論理氣心性雙方，如梨洲所舉，不免有矛盾之存在。故於伊川「性卽理也」一語，朱子所奉以爲「千萬世說性之根基」者，終難信及。困知記上卷，亦有本「理一分殊」四字論天命之性、氣質之性兩條，大意與此條相似。惟並未明白舉出伊川「性卽理也」一語，蓋是猶有未臻盡通處，故至是而始謂「渙然自信」，謂「二君子之言斷乎不我欺也」。此條中最可注意者，在「只爲理字難明，往往爲氣字之所妨礙」，此兩語十五字。可證整菴此際，對理氣二字已有新認識；所謂理字難明，往往爲氣字所妨礙，其實乃整菴之自道也。此下連續三條皆講理字，其第三條末語有云：

愚故嘗曰：「理須就氣上認取，然認氣爲理便不是。」此言殆不可易哉！

竊謂整菴此兩語，乃可與朱子論理氣所合無間。捨卻氣，無處可以認取理，然不得認氣爲理。明道言「只此一陰一陽便是道」，微似有認氣爲理之嫌。伊川言「所以一陰一陽者是道」，始是就氣上認取理。後來象山不喜伊川，亦可於此等處認取。

困知記上卷又有一條云：

周子太極圖說篇首「無極」二字，如朱子之所解釋，可無疑矣。至於「無極之真，二五之精，妙合而凝」三語，愚則不能無疑。凡物必兩而後可以言合。太極與陰陽果二物乎？其為物也果二，則方其未合之先，各安在邪？朱子終身認理氣為二物，其源蓋出於此。愚也，積數十年潛玩之功，至今未敢以為然也。嘗考朱子之言，有云：「氣強理弱，管攝他不得。」若然，則所謂太極者，又安能為造化之樞紐，品物之根柢邪？惜乎當時未有以此說叩之者。姑記於此，以俟後世之朱子云。

此條，取與上引續錄「有物先天地」一條對看，亦見整菴見解在此方面微有變動，惜尙若未臻於明朗之境。然只循「理就氣上認取」而「不得認氣爲理」之二語，深入探究，則於朱子認理氣爲二物之疑，必可消釋淨盡。惜乎整菴其時年事已高，其續錄下卷主要只辨慈湖遺書，並只限辨心性一面，於理氣一面更無深入，故亦不見其最後見解之所到也。

續錄下卷有一條云：

虞書所謂道心，卽樂記所謂「人生而靜，天之性也」，卽中庸所謂「未發之中」，「天下之大本」也。決不可作已發看。若認道心為已發，則將何者以為大本乎？愚於此，所以不

能無少異於朱子者，前已有說。平生所見此為至先，比年反覆窮究，益信此論之不容易也。

今按：困知記卷上開宗明義第一章即辨心性，已引在前。其第三第四節即辨人心、道心。又困知記序謂：「人心、道心之辨明，然後大本可得而立。」其重視此一辨可知。故此處謂「前已有說」也。今再引述其兩章如次。其一曰：

道心，寂然不動者也，至精之體不可見，故微。人心，感而遂通者也，至變之用不可測，故危。

又曰：

道心，性也，人心，情也。心一也，而兩言之者，動靜之分，體用之別也。凡靜以制動則吉，動而迷復則凶。惟精所以審其幾也。惟一所以存其誠也。允執厥中，從心所欲不踰矩也，聖神之能事也。

此兩章以動靜分體用，一可疑。以道心爲性，人心爲情，雖曰心統性情，非以一心分性心與情心，二可疑。又以道心爲未發，人心爲已發，是以一心分未發心與已發心，三可疑。續錄下又有一章云：

道心此心也。人心亦此心也。一心而二名。非聖人強分別也。體之靜正有常，而用之變化不測也。佛氏之於吾儒，所以似是而實非者，有見於人心，無見於道心耳。

此章又以心性之辨即相當於人心、道心之辨，四可疑。整菴雖極辨心性，然亦謂性即是心，只是靜正有常而爲心之體，故又曰「道心，性也」。乃謂佛氏只見此心之變化不測，不知此心之靜正有常也。然則整菴固不認理氣爲二物，亦未認心性爲二物，非所謂「不能自一其說而有大悖存焉」，如梨洲之所譏也。整菴成困知續記，年六十九，又翌年七十一，再答歐陽德書，乃整菴最後文字。此後優游林下者尙十二年，乃更未見其續有鑽研，續有新得，此殆整菴體氣衰老多病所致。以整菴之審思明辨，而所得終止於此，是誠大可惜也。今果以整菴理氣之辨，道心、人心之辨，凡其所謂不能無少異於朱子者，取朱子之說兩兩對比，則其異同得失亦易見。蓋其文理密察，敦尙行踐，庶幾乎朱子之風；而六通四關高明渾化之境，則似猶未逮。惟當陽明良知學風靡

一世，而整菴確然有守，不爲所搖。論當時學者，往往以王、湛並舉，然不如整菴之在思想學術異同上更見意義。余故於困知記特摭其抨擊陸、王者爲多，乃以見整菴在當時學術思想上地位之獨特也。

抑且整菴潛居默修，獨學無朋，又絕無弟子門人爲之揄揚傳述。以一代大儒，身值講學風氣大盛之際，乃更無一句半句語錄流傳。明史稱張璁、桂萼以議禮驟貴，秉政樹黨，屏逐正人，整菴「恥與同列，故屢詔不起，里居二十餘年，足不入城市」，誠可謂悃悃無華，特立獨行之士矣。當時林希元稱其「如精金美玉，無得致疵」，是尤值後人之嚮往也。

（民國六十年七月臺北故宮圖書季刊二卷一期）

陽明良知學述評

明儒學術，沿襲兩宋，尤其是程朱一派，直到陽明始闢新蹊徑，立新旗幟。其學脈，遠承孟子，近接明道、象山，後人稱陸王，以與程朱對峙。實則陽明反伊川、朱子，不反明道，並多采酌。其最大貢獻，在拈出「良知」二字。象山只言本心，本心究是如何體段，言下仍屬茫然。明道特提「仁」字爲心體，則使人當下較有著落。然仁字體段，依然要人另去認識。故明道識仁篇云「識得此理」，是先要一番「識」的工夫存在。由此轉入伊川、晦菴之格物窮理。陽明用孟子良知二字直指爲心體，則人心本體，各自能知能識，不煩再安一識字。工夫本體，朗然具在。故黃宗羲明儒學案謂「求本心於良知，指點更爲親切，合致知於格物，工夫確有循持」（師說）也。

要尋陽明學之精義，當明白其所謂「良」者果何指。明白得良知，則陽明其他說話，皆迎刃

自解。今試先問，良知是知個什麼？

（陸）澄問：「主一之敬，如讀書則一心在讀書上，接客則一心在接客上，可以為主一乎？」曰：「好色則一心在好色上，好貨則一心在好貨上，可以為主一乎？主一是專主一個理。」

良知專知一個理，是陽明直承宋儒饒鑑處。「天理」二字，由明道提出。仁即天理，但如何識仁，明道識仁篇，終欠明白發揮。陽明則謂人心自能識得天理，不煩再有工夫，故云：「良知只是知個天理。」又曰：「聖人無所不知，只是知個天理。」又云：「良知即天理。」如是則本體、工夫一并安放在良知上，圓滿無虧。陽明又云：

明道云：「吾學雖有所受，然天理二字卻是自家體認出來。」良知即是天理。體認者，實諸己之謂耳。（文集與馬子革）

這不是明道意思在陽明便發明得更簡易明白了嗎？天理實有諸己，不假外求。天理反面是人欲，天理、人欲之辨亦即義利之辨，此乃宋學相傳一條大血路。濂溪云：「主靜立人極。」自注：「

無欲之謂靜。」此是要去人欲。明道云：「識得此理以誠敬存之。」則是要存天理。晦菴之居敬窮理，象山之主辨義利，都爲要去人欲、存天理。今陽明只用良知二字，便把此問題整個括盡。梨洲說之云：

儒、釋界限只一理字。釋氏於天地萬物之理一切置之度外，更不復講，而止守此明覺。世儒則不持此明覺，而求理於天地萬物之間。所謂絕異。然其歸理於天地萬物，歸明覺於吾心，則一也。向外尋理，終是無源之水，無根之本，縱使合得本體上，已費轉手。故沿門乞食，與合眼見暗，相去不遠。點出心之所以為心，不在明覺而在天理，金鏡已鑿而復收，遂使儒、釋疆界，渺若山河，此有目者所覩也。

此處梨洲指出「心之所以爲心，不在明覺而在天理」，是極有力量的話。陽明自己說，則謂「良知只是知個天理」。又曰「良知卽天理」。

良知卽天理，已如上述。今試再問天理又是什麼呢？陽明云：

良知只是個是非之心，是非只是個好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。

天理逃不出「是非」二字，而所謂是非，實只是人心之「好惡」，人心所好即是，人心所惡即非。若人心無好惡，試問更於何處覓是非？無是非，又於何處覓天理？天理與人欲相對，人欲逃不了好惡，天理也逃不了好惡。好惡而是則是理，好惡而非則是欲。人世間萬事萬變，總逃不出此好惡是非四字。而吾心良知，則對此已明白淨盡。似乎陽明言良知，主要義即在此。

但從此處，便透露一歧點。即如二加二等於四，此亦是理，然此理不與人心好惡相干，亦即不與人欲相對，此理只可說是事物之理。事物之理則超然自存於人心好惡之外，明道以至陽明之所謂天理，則似僅在於人心好惡之中。須伊川、晦菴纔把事物之理與人心好惡之理緊密相連，故要主張格物窮理。把此理分成事理、物理。事理固與人心好惡相關，物理卻不便是人心好惡之理。儘格盡了二加二等於四之理，可依然尋不到人心好惡之理究竟何在。故象山譏朱子爲支離，殆亦在此。陽明治學，本亦從朱子入，而終覺物理、吾心之非一。待其龍場驛一悟，提出良知來，從此遂轉近象山。但究不能把物理剔出在天理之外，此處則終是一問題。

今再說：物理不牽涉到人心之好惡。晦翁大學格物補傳，則似乎物理方面太多喫重了。象山說在人情物理上做工夫，其實也還連帶到物理。人情、物理是兩件事，但我們爲要滿足人情，便不得不連帶研究物理。陽明好像痛快承認了天理只在人情一邊，只是人心之好惡，故更喫緊說

理。但人情中不能無欲，遂使天理與人欲對稱又起了問題。今問人欲又是什麼？其實人欲也只是人心之好惡，故天理、人欲同樣是人情，其別只在公、私之間。陽明又曰：

此心無私欲之蔽即是天理，不須外面添一分。

欲是私的，公的即不名欲而名理。理是欲之公，理、欲亦只是一公、私之別。心中有私欲作蔽，則是夾雜不純，故曰：「此心純乎天理，而不容一毫人欲之雜。」則天理只是純，人欲只是雜。夾雜了便有障礙，即私的障礙了公的。故曰：「更無障礙，得以充塞流行。」充塞便是通體圓滿充實之義。人心內部圓滿充實，自然有一股力量要向外面推擴流行。若夾雜了，便內部不充塞，外部不流行。不充塞只是不純不實，不純不實，因有夾雜障礙，此種夾雜障礙，譬如牆壁遮蔽，故曰：「撤去牆壁，總是一個天。」爲許多牆壁遮了，便不見天之全體。此種夾雜遮蔽，亦可說是掛帶。故曰：「良知上留得些掛帶，便非必爲聖人之志。」亦可說是渣滓，故曰：「良知本來自明，氣質不美者渣滓多，障蔽厚，不易開明。」學者先明白得自己心上此種夾雜、障礙、遮蔽、掛帶、渣滓，乃始明白得良知，明白得天理。此種夾雜、掛帶、渣滓，輕言之則如池上浮萍，陽明云：

吾輩通患，正如池面浮萍，隨開隨蔽。未論江海，但在活水，浮萍即不能蔽。何者，活水有源，池水無源也。

重言之則如大樹根葉盤互：

孟源有自足好名之病，先生喻之曰：「此是汝一生大病根。譬如方丈地內，種此一樹，而露之滋，土脈之力，只滋養得這個大根，四旁縱要種些嘉穀，上被此樹遮覆，下被此樹盤結，如何生長得成。須伐去此樹，纖根勿留，方可種植嘉穀。不然，任汝耕耘培壅，只滋養得此根。」

故要良知本體顯豁呈現，必先做一番廓清蕩滌、洗伐剝落的工夫，陽明云：

學絕道喪，俗之陷溺，如人在大海波濤中，且須援之登岸，然後可授之衣而與之食。若以衣食投之波濤中，是適重其溺。

如何廓清蕩滌、洗伐剝落，則當從自己內心入微處用力，在標末處粧綴比擬，全用不到。因此種

夾雜、障礙、掛帶、渣滓，本在人的心坎入微處，不從此處用力則不見功效也。

陽明又云：

僕近時與友朋論學，惟說立誠二字。吾人為學，當從心髓入微處用力，自然篤實光輝。雖私欲之萌，真是紅爐點雪，天下之大本立矣。（文集與黃宗賢）

故要明白良知與天理，該先明白得自己好惡。要明白得自己好惡，該先明白得自己好惡之誠。在內能充塞，在外能流行，便沒有絲毫夾雜障礙。但此處如何下工夫，則陽明教人，亦有幾個轉變。最先陽明常教學者做靜坐功夫。一則此種夾雜渣滓，全從外面俗習陷溺而來，靜坐可以澄心，收斂精神，讓此心從陷溺中拔出。二則可讓心內各種活動，好的壞的自然發露，由你自己體認，乃可有下手用力處。但稍後陽明又覺默坐澄心之學，易使學者喜靜厭動，流入枯槁，不免有惡事厭俗的傾向，於是遂專提「致良知」一語，作為教人宗旨。所謂致良知，便是教人在實事上磨練。只要把此一點良知，做你自家準則。陽明說：

只莫要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去。各隨分量所及。今日良知見在如

量，便有一股行的分數在裏面。人心一面是明覺的知，另一面又是真切的行。須把知、行兩個合起來，始說得盡人心真體段。

現在再問人心何以有時會失卻他一股真切的行的力量，而變成雖知而不行的呢？則緣爲私欲所障隔。私欲只是人心上一些夾雜和渣滓，卻把心的自在流行阻障了。那些夾雜渣滓，便會使人好惡不誠，使人心內不充塞、外不流行。「默坐澄心」是一種消極向內工夫，要人把那些夾雜渣滓澄化去。「致良知」是一種積極向外工夫，只管把自家現前的一點良心實實落落地向外面事物上推送出去。這一邊用了力，那一邊自然沖刷消散，夾雜渣滓自然會消失融化。所以知行合一是本體，卽知卽行、致良知是工夫。良知是一個能生長的東西，致良知的工夫天天用得勤，這知行合一的良知本體便也天天生長，天天完成。只因世人信不過自己的心，不敢照他當前心知實實落落地向外推送，他還恐怕知有未盡，先要在知上用工夫，卻不知：

如走路一般。走得一段，才認得一段。走到歧路處，有疑便問，問了又走，方纔能到。今於已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只管愁不能盡知，閒講何益。

因此致良知工夫當下卽是，現前具足。只有用此工夫，則默不假坐，心不待澄，下學上達，一天

天的致良知，即是一天天的夾雜也融了，渣滓也化了，直上達天德。這是陽明教人在工夫上認識本體的話。但同時那工夫卻早就是本體了。

繼此再說到陽明人皆可以爲堯舜的理論。陽明說：

聖人之所以爲聖，只是此心純乎天理，而無人欲之雜，猶精金之所以爲精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖，金到足色方是精。然聖人才力亦有大小不同，猶金之分兩有輕重。所以爲精金者，在足色而不在分兩。所以爲聖者，在純乎天理而不在才力也。學者學聖人，不過是去人欲而存天理，猶鍊金而求其足色耳。後世不知作聖之本，卻專去知識才能上求聖人，敝精竭力，從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬，智識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽，正如見人有萬鎰精金，不務鍛鍊成色，而乃妄希分兩。錫鉛銅鐵雜然投之，分兩愈增而成色愈下。及其末梢，無復有金矣。

如此說來，一個尋常人，只要能實實落落地致良知，今日知到這裏，今日即行到這裏，是便是，非便非，到得此心純乎天理而無一毫人欲之雜的境界，他已便是聖人了。只如一兩黃金，較之萬鎰黃金，輕重不同，而其爲精金則一。至於外面一切節目事變，不可預定，亦不可勝窮，亦不能

先有一準則。惟一的準則，便是你心的良知。只有用你心良知，隨時精察而權度之。此即所謂「天理之節文」。天理節文，不是不要精求，卻先要有個頭腦，即「致良知」。人類一切事業，在天理前面，全屬平等。人生最高理想，只在存天理、去人欲。此外種種差別，都非眞差別。由此理論，陽明極看不起世俗的功利觀點，於是遂有他的「拔本塞源」論。（此見答顧東橋書，收傳習錄卷中，文長不具引，下面略述其大旨。）所謂本源，即指功利觀點言。而此種功利觀點，又必與個人主義相引並起。陽明認爲現社會一切現象，一切病痛，全由此本源出發。必得拔本塞源以後，始可有一嶄新的理想新社會出現。但陽明不認那個新社會只在將來，而謂已曾在過去，在唐、虞、三代早已出現過。以古代經學來寄託想像，此乃中國儒家傳統遺風。據陽明意見，那時人莫不抱一「以天地萬物爲一體」的觀念，天下只如一家，根本沒有個人主義，因此也不會有功利思想。那時的教育，則惟以完成各個人的德行爲務。換言之，只要人人成精金，人人在天理中，因此也人人平等。至於其有才能之異，則只就其成德而因使益精。及其服務社會，如稷勤稼，契善教，夔司樂，夷通禮。乃至才質之下者，則安其農、工、商賈之分，各勤其業以相生相養。如一家人，集謀並力以求遂其仰事俯畜之願。那時則全社會精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間。譬之一人之身，目視耳聽、手持足行，凡以濟一身之用。目不恥其無聰，耳不恥其不明。蓋

其元氣充周，血脈條暢，是以疴瘁呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。試問在此社會裏的每一個人，如何再會有「有我之私、物欲之蔽」的病痛呢？以天地萬物爲一體，本屬心體之同然。有我之私，物欲之蔽，則是人生以後事，大抵由於俗情習氣所陷溺。現在整個社會全是天德王道，自無俗情習氣之誘染，則豈不人人至易至簡的便達到了聖人地位。那時則盡人都是精金，人人全是天理，全社會成了一個聖潔。但逐漸到後世便變壞了。王道熄，霸術昌，聖學晦而邪說橫教興。其時之學者，則有聞見之雜，記誦之煩，辭章之靡濫，功利之馳逐。那時則盡是竊取從前先王之近似者而假之於外以內濟其私己之欲。教育壞了，人心亦昧失了。人人苟一時之得以獵取聲利，於是鬭爭劫奪，不勝其禍。這全是一種功利觀念之毒淪浹於人之心髓而習以成性。人人盡在外面求分兩，不從內面問成色。那時則良知之學亦不好再講了。要再講良知之學，除非拔本塞源、把那種個人主義的功利觀點之積污積漬徹底洗刷盡淨不爲功。

陽明這一番理論，有兩大特點應該注意。第一，陽明論良知，並不偏重在心上，而把心和事，內外交融，鑄成一片。第二，陽明論良知，並不偏重在人心之同然上，而把人盡其性，分工合作，來完成天下一家、萬物一體的境界。陽明竭力排斥功利觀點，而一切功利事業，全包括在他理想的新社會裏。陽明竭力排斥個人主義，而一切個人盡在他理想的新社會裏得了充分自由的

發展。

說到此，使我們又要轉到另一問題上去，即天地萬物一體的問題。此問題，亦是兩宋儒學傳統共同是認的中心問題。但如何證成萬物一體，則意見頗有不同。大抵伊川、晦翁偏向外，明道、象山偏向內。陽明自然也是偏向內的。他說：

目無體，以萬物之色為體。耳無體，以萬物之聲為體。鼻無體，以萬物之臭為體。口無體，以萬物之味為體。心無體，以天地萬物感應之是非為體。

若盡滅萬物之色，便無目見。盡去萬物之聲，便無耳聽。盡屏萬物之感應，也便無心知可得。可見心體只在萬物感應上，此即所謂合內外之道。若要排除外面萬物感應，向內覓自心本體，試問此心本體更從何覓去？說到心的感應，自然要牽連到好惡。決沒有心不帶好惡的感應。人心有了好惡，便已把自己內心與外面事物紐為一結，再也分不開。試以「如好好色、如惡惡臭」言之。見好色時我心便自好了，聞惡臭時我心便自惡了，可見好色惡臭與我心好惡緊切相依，實是一體，並無內外限隔。究竟是那色好了，我才去好的呢？還是我心好了，始見其色之好的呢？這是再也分不清的一個問題。故曰「見父自然知孝，見兄自然知弟」，孝弟乃我心一段真切之情，

亦即我心一點靈明知覺。只此一點真情明覺，便把我身與父兄聯成一片，融成一體。在孝的心境上，更沒有父子對立的分別。當知見父知孝，只還滿足了兒子的自心要求。在人子的心境上說，本沒有嚴格的我與父之別，本沒有嚴格的內外之別。我心的一點孝思，便已融合了我與父，渾忘了內與外。我心只有這一點孝思，並不在此孝思外，再分別此是我而彼是父，此在內而彼在外。故無外亦便無內，無我亦便無人。內外人已合一處，纔是吾心之真體。若如此說去，則天地萬物一體，亦只從自心感應處認取，只從良知的好惡是非之真切明覺處認取。本來此理極簡易，極明白，陽明所講良知之學，通觀大體，應該如此講。

但陽明有時說良知，卻有墮入渺茫的本體論之嫌。如云：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。

這裏便把良知說成天地萬物後面的一個絕對的本體，良知便是造化，天地鬼神全由良知生成。試問此事何由證知？豈不說成了人的良知乃與上帝造物一樣。這實是太渺茫了。

或問：「人有虛靈方有良知，若草木瓦石之類亦有良知否？」先生曰：「人的良知，就是

草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以為草木瓦石矣。豈惟草木瓦石，天地無人的良知，亦不可以為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明。風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土石，與人原只一體。故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只為同此一氣，故能相通耳。」

此條與上條同義，而語更支離。如此則陽明的「良知」與晦翁的「理」乃至周濂溪的「太極」又走上同一條路。萬物一體，不從人的良知取證，而人的良知轉要到萬物一體上去尋覓，此為陽明良知學說一歧點。反不如濂溪說太極、晦翁說理，較易明白。又：

先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦何相關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂，你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」

此條含義與前兩條又別，幾乎變成一種極端個人主義的惟心論。一切天地萬物，皆由心生，此心滅則天地萬物同時俱滅。此等理論極近楊慈湖，卻非陽明良知學的正義，此又是陽明良知學之

另一歧點。陽明又云：

良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙。

此條與前一條大略同義。要把良知看成一個超乎人物乃至天地以上的本體，天地人物都在良知的發用中流出。這又成爲陽明良知學之一歧點。佛家有所謂「法性」與「理法界」，與陽明前兩條頗相近。佛家又有所謂「天地四大皆我妙明心中物」，與陽明後兩條頗相近。陽明同時有湛甘泉（若水），主「隨處體認天理」，與陽明說良知宗旨不同。嘗曰：「陽明以方寸爲心，吾所謂心者，體萬物而不遺。」其實陽明說心，如上舉諸條，也都要說成體萬物而不遺，因而轉陷於晃蕩無歸，與陽明原來宗旨，「良知只是好惡之誠，好惡之誠便是天理」的意見差歧了。但陽明有時又實不免「以方寸爲心」，如前舉巖中花樹一條可知。在此進退失據的兩種意見下，便不免造成了王學末流一派之狂禪。

此處又要連帶牽涉到心體無善無惡的問題。據傳習錄卷三，陽明征思、田、王龍谿與錢緒山論

學，因舉陽明教言：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」並謂此非究竟話頭。若心體是無善無惡，意亦是無善無惡之意，知亦是無善無惡之知，物亦是無善無惡之物。緒山謂：心體是天命之性，原是無善無惡。但人有習心，意念上見有善惡在。是夕侍坐天泉橋，各舉請正。陽明曰：「我這裏接人原有此二種。利根人直從本原上悟入心本體，一悟本體即是工夫。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡工夫，熟後渣滓去盡，本體亦明了。」以上本錢緒山所爲天泉證道記。後人對此頗滋諍疑。有人曲爲廻護，說心體無善無惡，並非陽明本意。其實心體無善無惡的見解，陽明確自有之。傳習錄有云：

無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。

又曰：

汝心循理便是善，動氣便是惡。

此從理、氣分說，顯循朱子舊誼。不知捨卻氣即無從見理，除去動亦無處覓靜。豈得謂循理便善、動氣便惡？即如「好好色，惡惡臭」，不能謂只循理未動氣，亦不能謂只是理之靜，不是氣

之動。若一動氣便是惡，此乃本諸張、程分別「義理之性」與「氣質之性」引申而來，實與陽明良知學本身有衝突。若此處理字改作「公」字，氣字改作「私」字，則可無病。橫渠正蒙論義理與氣質本從公、私立論，但程朱都從先後天動靜分辨。陽明此條，語氣含混，恐怕還是占在程朱一邊的話多了。但程朱論理氣也不如此說。只看下一條便可證。如云：

不思善、不思惡時，認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目即吾聖門所謂良知。今認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。

「認本來面目」，是禪宗語，後來漸變成程門「看未發以前氣象」。推而申之，先天、後天隔成兩截。有一形而下之氣，又有一形而上之理，又是理先氣後。此是不善講程朱的有此說。陽明似未能擺脫此圈套。陽明曾云：「良知是天理之昭明靈覺處。」從陽明自己立場講此語最恰當。此處即是先後天合一，知行合一。若果牢守此語，則良知本已是至善無惡，為何要在此上面更尋一無善無惡之本體？亦為何必以不思善、不思惡時乃為見本來面目乎？若以不思善、不思惡為寂然未發，則豈必寂然未發時始是善，一到感時發時即不善？天理之昭明靈覺，同時即是氣之動，但

同時又是理之靜，又何必另安放一無善無惡者在前、始爲理之靜乎？截分先天、後天，理、氣對峙，體、用劃界，便不免要有此種種毛病。今陽明不守定以天理之昭明靈覺處爲良知，而別自用太虛無形、寂然不動處爲心體，則心體依然是一境界，而非功能，自然無善惡可言。試問若非另有一功能，天地萬物又如何從此境界中流出？故謂「無善無惡」卽至善者，此卽無異謂境界卽功能。濂溪說，從太極陰陽生出天地萬物與人，此是常識，但亦可說是眞理。晦翁換上一「理」字，義蘊深了。但不可說天地萬物與人，皆從無理出生。晦翁語是常識，亦是眞理。陽明又換上「良知」二字，則成爲玄談了。在無善無惡的境界中，到底流不出至善無惡的功能。晦翁說理是無作用、無功能的，性亦然。其言作用功能，卻在氣上。落到人事，卻在心上。故喫緊爲人，則應在心上用工。陸王言心卽理，有時似乎言心卽天，則反而似乎無工可用。故曰「易簡工夫終久大」，易簡之極，則一任自然，更何工夫可用。陽明始言良知，重在工夫上。後言良知，又重在本體上。以良知言工夫，是緊切的。以良知言本體，則入於渺茫中去了。朱子以理、氣分言之，轉無病。陽明以理、氣合言，病痛轉顯。無怪此後龍谿要更進一步發揮「四無」之論，認心體無善無惡，意、知、物亦同一無善無惡，此則走回了禪宗無一佛可成、無一法可得的路子。所以後人要罵陽明良知學流弊，成爲狂禪。此層實自陽明及身啟之，不得專責龍谿，但若就陽明學說通

體觀之，則此等處不能不說是陽明學說本身中自有之歧點。本來陽明良知學精義則並不在此，只仔細讀其龍場驛一段經過可知。

我們本此觀點來衡量兩宋諸儒，算只有象山一人，比較極少接觸到宇宙本體論，但其門人楊慈湖便不同了。當時浙東巨子葉水心，已對象山致不滿。黃東發有云：「水心病學者言心而不及性，則似不滿於陸。」是也。（日鈔卷六十八。）陽明亦謂：「濂溪、明道之後還是象山，只是粗些。」不知象山長處正在粗，若從濂溪、明道再入細，便應成伊川、晦翁。陽明嫌象山之粗，故今傳習錄中頗有許多條很近伊川、晦翁，卻又不肯如伊川、晦翁之入細。這是陽明的短處。

前述陽明指示學者途轍，先主「默坐澄心」，嗣主「致良知」。以後則只說「良知」，更不復言「致」字。（見學案三十二王一菴語錄。）梨洲謂其：「居越以後，所操益熟，所得益化，時時知是知非，時時無是無非，開口即得本心，更無假借湊泊，如赤日當空，而萬象畢照。」是學成之後又有此三變。其實陽明立教，若只言知行合一，只言致良知，只言存天理、去人欲，只言事上磨練，只言誠意一關，只在粗處指點人，只不失其在龍場驛一悟時光景，亦自見精神，自足振發人。且莫向深處鑽。夫子之性與天道不可得聞，正見孔子之卓爾不可企及。但陽明由良知而轉論到心體，像是深入細到，毛病轉從這裏冒出。

讀陽明傳習錄

陽明傳習錄凡三卷。據年譜，武宗正德十三年戊寅八月，門人薛侃刻傳習錄。注：「侃得徐愛所遺傳習錄一卷，序二篇，與陸澄各錄一卷，刻於虔。」是傳習錄初刻，分徐錄、陸錄、薛錄凡三卷，即今傳習錄卷上是也。時陽明年四十七。陽明自謂：「南畿論學，專教學者存天理，去人欲，爲省察克治實功。」大抵徐、陸、薛三人所記，正是南畿論學語也。越後三年，陽明在贛，始揭「致良知」之教，而傳習錄第二卷之傳刻則尙在後。

年譜，世宗嘉靖三年甲申十月，門人南大吉續刻傳習錄。注：「傳習錄薛侃初刻於虔，凡三卷。至是年，大吉取先生論學書，復增五卷，續刻於越。」此即今傳習錄之中卷。時陽明年五十四。惟此卷復經錢德洪增刪。今傳習錄中卷開首有德洪一短記，謂南元善刻傳習錄於越，凡二冊。下冊摘錄先師手書凡八篇。其答徐成之二書，經德洪刪去，而增錄答聶文蔚第二書。今按：

答聶第二書既係德洪增入，而今傳刻本答聶第二書後有「友南大吉錄」一行。此謂本卷以上各書皆由南大吉所錄。足證今刻本傳習錄卷中，又經後人手，遂有此誤，疑非德洪增刪時之原本矣。又按：德洪所記南大吉原錄答周道通、陸清伯、歐陽崇一四書，又答羅整菴及聶文蔚第一書共六篇，又刪答徐成之二書共八篇。然據年譜，答顧東橋書在嘉靖四年乙酉之九月，而南大吉續刻傳習錄在上年之十月。今答顧東橋一書，褒然列於傳習錄中之首篇，宜亦德洪所增入。蓋以替代南大吉之以答徐成之二書列冊首也。

更可疑者，乃在答聶文蔚之第一書。據年譜，乃在嘉靖五年丙戌之八月，尚在答顧東橋書後一年。又文蔚原與陽明不相識，是年夏，以御史巡按福建，渡錢塘，來見陽明，別後致書，則其第一書明在是年之八月可知。此豈兩年前南大吉續刻傳習錄時所能有？年譜亦德洪手編，乃與其改編南刻傳習錄時之短記彼此相僞。豈德洪刪南刻，尚有一篇未說及。抑南刻所錄陽明書共止七篇，抑別有致誤之故，則不可詳矣。然答顧東橋及答聶文蔚三書，皆與陽明在嘉靖六年丁亥九月在天泉橋與王龍谿、錢德洪論四句教之時間極相近，斯誠陽明晚年思想，不可不深細玩味也。

又據年譜，嘉靖十四年乙未，陽明文錄刻於姑蘇，亦由德洪主其事，上距陽明之卒七年。凡收錄於傳習錄卷中之各篇，今書錄皆不載。至答徐成之兩書，入書錄卷四逸稿，原入外集者。德

洪傳習錄中短記，亦謂：「刻先師文錄，置二書於外集。」是證傳習錄中亦必與文錄同時編定。至是否同時付刻，則不可知。

至今傳習錄第三編之付印，據德洪跋，乃在嘉靖三十五年丙辰。跋中又云：是編乃陽明卒後，同門各以所記見遺，亦由德洪所定。德洪居吳時，將與文錄並刻，適以憂去未遂。嗣又經曾才漢僞爲采輯，名曰遺言。德洪復加刪削，存其三一，名曰傳習續錄。於嘉靖三十四年乙未付刻。嗣又增成爲此卷。則連前遺言、續錄共已四刻，而最後兩刻出德洪之手者，上距陽明之卒，亦已二十有八九年矣。跋中又云：「中卷易爲問答語，亦在是年。與此卷同刻。」疑中卷開首短記，亦斯時作，故年遠記憶有誤也。

陽明講學，居越以後爲第三變。其時門人既盛，所記自廣，而陽明議論，亦實與在南畿及江右時有辨。故江右王門，乃極尊其南畿講學語，而於其晚年居越理論，則加多審擇。如聶雙江云：「今之爲良知之學者，於傳習錄前編所記真切處俱略之，乃駕空立籠罩語，似切近而實渺茫。終日逐外，而自以爲得手。」據此一例可見。又顧箬溪應祥，見傳習續錄門人問答，多有未當於心者，作傳習錄疑。於龍谿致知議略，亦摘其可疑者辨之。箬溪亦浙中王門，是致疑於陽明晚年說者，固非江右而已也。又黃梨洲明儒學案亦謂：「傳習後錄有黃省曾所記數十條，當是採

之問道錄中，往往失陽明之意，然無如儀、秦一條，云：『蘇秦、張儀之智，也是聖人之資。後世事業文章，許多豪傑名家，只是學得儀、秦故智。儀、秦亦是窺見得良知妙用處，但用之於不善耳。』今考黃省曾乃南中王門，初見陽明在嘉靖三年甲申，即南大吉刻傳習錄之歲。學案謂其：「作會稽問道錄十卷，東廓、南野、心齋、龍谿，皆相視而莫逆。陽明以省曾筆雄見朗，欲以王氏論語屬之，出山不果。」是省曾問道錄，陽明當亦見之。傳習錄下卷，有錢德洪錄數十條，開首即錄黃勉之間，然此數十條未必盡出勉之。如最後一條天泉橋侍坐，決是德洪手記。儀、秦一條，果出勉之所記否，亦不可知。何以梨洲編學案，下筆荒疏至此，大不可解。勉之間道錄今恨不可見，德洪平謹持重，固不當輕疑其收入傳習錄下卷並經其手錄者有失陽明本意也。

陽明歿後，王門學術漸趨分裂，於是或推崇其傳習錄之前卷，或致疑其傳習錄之後卷；迄至梨洲爲學案，仍陷此分裂中，雖於陽明多所廻護，而終於陽明立言本旨，無所發明。如上引一節，疑及黃省曾，實則不啻是疑及錢德洪，實則只是梨洲自白其廻護之情而已，至於陽明自己意見，梨洲亦未能有辨明。

又按：年譜後附錢德洪答羅洪先論年譜書凡十首，最後一書有云：

先師始學，求之宋儒，不得入。因學養生，而沉酣於二氏，恍若得所入焉。至龍場，再經憂患，而始豁然大悟良知之旨。自是出與學者言，皆發誠意格物之教。病學者未易得所入也。每談二氏，猶若津津有味。蓋將假前日之所入，以為學者入門路徑。辛巳以後，經寧藩之變，則獨信良知，單頭直入。雖百家異術，無不具足。自是指發道要，不必假途傍引，無不曲暢旁通。故不肖刻文錄，取其指發道要者為正錄，其涉假借者，則釐為外集。譜中所載，無非此意。蓋欲學者志專歸一，而不疑其所往也。師在越時，同門有用功懇切，而泥於舊見，鬱而不化者，時出一險語以激之，如水投石，於烈焰之中，一擊盡碎，纖滓不留，亦千古一大快也。聽者於此等處，多好傳誦，而不究其發言之端。譬之用藥對症，雖芒硝大黃，立見奇效。若不得症，未有不因藥殺人者。故聖人立教，只指揭學問大端，使人自證自悟，不欲以峻言隱語，立偏勝之劑，以快一時聽聞，防其後之足以殺人。也。師沒後，吾黨之教，日多歧矣。洪居吳時，見吾黨喜為高論，立異說，以為親得師傳，而不本其言之有自。不得已，因其所舉，而指示立說之端，私錄數條，未敢示人。不意為好事者竊錄。甲午主試廣東，其錄已入嶺表，故歸而刪正，刻傳習續錄於水西，實以破傳者之疑，非好為多述，以聳學者之聽也。故譜中俱不欲採入。而兄今節取而增述焉，

然刪削苦心，亦不敢不為兄一論破也。

緒山此書，極關重要，大堪玩味。知今傳習錄下卷，正多陽明居越時語，已經緒山多所刪削。故黃省曾有問道錄十卷，而今傳習錄下卷所收，僅數條而止。即謂儀、秦一條亦出黃省曾，然其所收之寥寥有限可知。而今傳習錄下卷所收，終多可疑之語，即德洪所錄之數十條，其可疑尚有遠在儀、秦一條之上者。此誠大值研討之一問題也。

又德洪編定傳習錄中卷，收與聶雙江書，有曰：「人者天地之心，天地萬物本吾一體。良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同。」則烏得謂儀、秦無聖人之良知！德洪既收聶書於傳習錄中，又收儀、秦一條於傳習錄下，自不感其可疑。惟陽明謂儀、秦亦「窺得良知妙用」，亦是「聖人之資」，此等話，正亦德洪所謂「快一時聽聞，防其後之足以殺人」也。在德洪意，此等話，皆出其師之親筆親口，惟貴學者能知其師立說之端，而勿遽自喜為高論，立異說，以為乃親得之於師傳耳。然則欲深究陽明立說之真相，固當善體德洪之所分析，尤遠勝於輕信梨洲之所排斥耳。

又錢德洪為陽明先生文錄序有曰：

先生之言，世之信從者曰眾矣。特其文字之行於世者，或雜夫少年未定之論。愚懼後之亂先生之學者，即自先生之言始也。乃取其少年未定之論盡刪而去之。詳披諦閱，參酌眾見，得至一之言五卷。

又其刻文錄敘說有曰：

夫傳言者，不貴乎盡其博，而貴乎得其意。雖一言之約，足以入道。不得其意而徒示其博，則泛濫失真。匪徒無益，是眩之也。當今天下士，方馳騁於辭章。先生少年，亦嘗沒溺於是矣。卒乃自悔。惕然有志於身心之學。學未歸一，出入於二氏者又幾年矣。卒乃自悔，省然獨得於聖賢之旨。自辛巳年以後，而先生教益歸於約矣。今傳言者，不揭其獨得之旨，而尚吝情於悔前之遺，未透之說，而混焉以誇博，是愛其毛而不屬其裏也。既又思之，先生之文，既以傳誦於時，今尚能次其月日，善讀者尤可以驗其悔悟之漸。不得已，乃俱存之。以文之純於講學明道者裒為正錄，餘則別為外集。始之以正錄，明其志也。繼之以外集，盡其博也。識道者讀之，庶幾知所取乎？

門人有私錄陽明先生之言者，先生聞之，謂之曰：「聖賢教人，如醫用藥，皆因病立方，酌其虛實溫涼，陰陽內外，而時時加減之。要在去病，初無定說。若拘執一方，鮮不殺人矣。」

是年譜末附德洪與羅洪先書，因藥殺人之語，陽明固已先告其門人。而徐愛特以識於其所記傳習錄之首。然則後人治陽明學，必謂傳習錄下卷多可疑，上卷多可信，亦未爲得王門當時論學傳教之深旨與真相也。

抑且浙中王門，親炙久，信受篤，一時推巨擘者，錢德洪緒山以外，尚有王畿龍谿。梨洲學案稱：「王文成平濠歸越，四方之士來學者甚眾，緒山、龍谿疏通其大旨，而後卒業於文成，一時稱爲教授師。」而二人所得實不同。梨洲稱二人：「皆習聞陽明過重之言。在師門之旨，皆不能無毫釐之差。緒山之徹悟不如龍谿，龍谿之修持不如緒山。乃龍谿竟入於禪，而緒山不失儒者之矩矱。何也？龍谿懸崖撒手，非師門宗旨所可繫縛；而緒山則把纜放船，雖無大得，亦無大失耳。」故梨洲又謂：「姚江之學，惟江右爲得其傳，東廓、念菴、兩峰、雙江其選也。」梨洲此意，實承自劉戡山，未必真有當於王門往年之實況。今可據以論陽明之學者，如傳習錄、文錄、

年譜，皆經緒山親所編校；而緒山敍其師學，其先「沉酣於二氏」，其後「每談二氏，猶若津津有味」，此乃親窺於其師之言。以緒山之平謹篤厚，決不率爾言之。然則陽明之始教，及其終教，莫不夾雜有二氏，而緒山獨取其辛巳五十在贛所專提之「致良知」一語，謂其師之教乃益歸於約。江右王門，獨取於此。然歐陽德初見陽明，最年少，陽明呼以「小秀才」，故遣服役。及嘉靖二年癸未，陽明五十二在越，德第進士，是年即緒山、龍谿爲教授師之年，以後德即少見陽明，於陽明居越言論殆所少聞。聶豹則僅於嘉靖五年丙戌一見陽明，稱晚生，此後僅通書問。越兩年，陽明即卒。豹乃以緒山、龍谿二人爲證，具香案，再拜稱門人。然豹主歸寂之說，緒山、龍谿皆不以爲是。即江右如鄒東廓、歐陽南野亦議論相異。羅洪先念菴獨深契之。然洪先未與陽明一面，及與德洪同修年譜，亦稱後學，不稱門人。雖德洪勸之，並徑爲改稱門人，時洪先已卒，固未親得其同意者。梨洲所舉江右王門四人中，獨鄒守益東廓，從遊最久，並又見陽明於越，與南野、雙江、念菴不同。惟東廓初聞陽明言有省，乃曰：「往吾疑程朱補大學，先格物窮理，而中庸首慎獨，兩不相蒙。今釋然格致之即慎獨也。」遂稱弟子。格物即慎獨，亦見傳習錄下卷。及劉戡山論學，標慎獨爲宗，已見當時學風，羣欲挽王歸朱。戡山之言謹獨，即欲挽王學於程朱之言主敬也。而梨洲乃謂：「陽明之歿，不失其傳者，不得不以東廓爲宗子。」此自戡山

一派之言耳。治陽明學而獨標慎獨爲宗，豈當時陽明講學有是乎！

又如讀陽明晚年詩，多明白提挈禪宗。其天泉橋及嚴灘兩番告示門人之語，深涉禪味，顯而易見。梨洲謂：「龍谿竟入於禪，緒山則不失儒者矩矱。」又曰：「龍谿徹悟，緒山修持，而於師門皆不能無毫釐之差。」其實天泉橋論四句教，緒山、龍谿同蒙印可。若以龍谿擬之慧能，則緒山乃近神秀。而陽明兩許之者，亦卽慧能所謂「人有南北，法無頓漸」也。梨洲又引鄧定宇，謂：「陽明必爲聖學無疑，然及門之士概多矛盾，其私淑而有得者，莫如念菴。」梨洲稱此爲「定論」。惟其必尊陽明爲聖學，乃不得不謂緒山、龍谿於師門「皆不能無毫釐之差」。又謂：「越中流弊錯出，江右獨能破之，蓋陽明一生精神俱在江右也。」然考鄧定宇乃隆慶辛未進士，已在緒山、念菴修成陽明年譜後之第八年。其學乃私淑於龍谿，較之念菴之猶得與緒山、龍谿爲友者，抑又遠矣。其意或乃謂龍谿之外，莫如念菴，亦不可知。則梨洲之必抑浙中，揚江右，其無當於當時王學傳受之真相，亦可知矣。

故今日治王學，於傳習錄上、中、下三卷，固可分別而觀，亦當會合而求。於江右、浙中之相異，於緒山、龍谿論學之不同，固亦當分別而觀，但仍當會合而求。而梨洲學案，則承自戴

- | | |
|---------|------------------|
| 一一 知行合一 | 一二 致良知 |
| 一三 事上磨練 | 一四 心物一體 萬物一體 |
| 一五 心身一體 | 一六 聖人 理想人格之完成 |
| 一七 異端 | 一八 拔本塞源論 理想社會之完成 |

明代大儒王陽明先生，提倡良知之學，那真是一種人人易知易行，雖愚夫愚婦，不識字人，也可了解，也可奉行的學說。而循此上達，則人人可以完成一最高理想的人格，即中國傳統所謂的「聖人」，而社會也可達到一最高理想的社會，如陽明先生拔本塞源論中所指示。

陽明的門人弟子，把陽明先生平常講話，逐條記錄，並陽明先生和人討論學術的信札，擇要精選，彙成傳習錄三卷。（上卷、下卷是語錄，中卷是書札。）凡屬有志研究陽明學說的人，此書在所必讀。只要三天乃至一星期的時間，準可把傳習錄三卷，通體細覽。但三卷傳習錄，究竟也將近十五萬言，中間所討論的問題，牽涉甚廣，並多引據古經典，初學者讀之，或將仍感困難。茲特再為摘要選錄，僅以原文一萬字為度。並分別標識小題，點醒大意，庶有志王學者，更易入門。惟望讀此節本者，能循次再細讀傳習錄全文，並更進而通覽陽明先生之全書，庶於此一代大儒，可

大抵吾人為學緊要大頭腦，只是立志。所謂困忌之病，亦只是志欠真切。今好色之人，未嘗病於困忌，只是一真切耳。自家痛癢，自家須會知得，自家須會搔摩得。既自知得痛癢，自家須不能不搔摩得。佛家謂之方便法門，非是自家調停斟酌，他人總難為力，亦更無別法可設也。

二 立志貴專一

種樹者必培其根，種德者必養其心。欲樹之長，必於始生時刪其繁枝，欲德之盛，必於始學時去夫外好。如外好詩文，則精神日漸漏泄在詩文上去。凡百外好皆然。

又曰：

我此論學，是無中生有的工夫。諸公須要信得及，只是立志。學者一念為善之志，如樹之種，但勿助勿忘，只管培植將去，自然日夜滋長，生氣日完，枝葉日茂。樹初生時，便抽繁枝，亦須刊落，然後根幹能大。初學時亦然，故立志貴專一。

持志如心痛，一心在痛上，豈有工夫說閒話，管閒事？

三 立志在漸進

問：「知識不長進，如何？」先生曰：「為學須有本原，須從本原上用力，漸漸盈科而進。仙家說嬰兒，亦善譬。嬰兒在母腹時，只是純氣，有何知識？出胎後，方始能啼，既而後能笑，又既而後能識認其父母兄弟，又繼而後能立能行，能持能負。卒乃天下之事無不可能。皆是精氣日足，則筋力日強，聰明日開。不是出胎日便講求推尋得來。故須有箇本原。聖人到位天地、育萬物，也只從喜怒哀樂未發之中上養來。後儒不明格物之說，見聖人無不知，無不能，便欲於初下手時講求得盡，豈有此理？」

又曰：

「立志用功，如種樹然，方其根芽，猶未有幹。及其有幹，尚未有枝。枝而後葉，葉而後花實，初種根時，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作葉想，勿作花想，勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？」

四 立志是學問本原

與其為數頃無源之塘水，不若為數尺有源之井水，生意不窮。時先生在塘邊坐，傍有井，故以之喻學云。

五 立志是徹始徹終之事

善念發，而知之，而充之。惡念發，而知之，而遏之。知與充與遏者，志也。天聰明也。聖人只有此，學者當存此。

按：人只要能立志，則自能知善知惡，自能充善遏惡，故說是「天聰明」。可見陽明先生所講良知與知行合一，亦須自立志參入。

六 誠意與立誠

陽明先生教人，首言「立志」，次言「誠意」，其實兩語只是一語，「立志」與「誠意」還

八 良知

「良知」二字，始見於孟子，而發揮良知精義，組成一套既簡易又親切而完整的學說者，則其事始於陽明。

先生曰：「知是心之本體，心自然會知。見父母自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂充其惻隱之心而仁不可勝用矣。然在常人，不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理，即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知，知致則意誠。」

良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡。只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。

又曰：

是非兩字，是箇大規矩，巧處則存乎其人。

是要盡此心之孝，恐怕有一毫人欲間雜。只是講求得此心。此心若無人欲，純是天理，是箇誠於孝親的心，冬時自然思量父母的寒，便自要去求箇溫的道理。夏時自然思量父母的热，便自要去求箇清的道理，這都是那誠孝的心發出來的條件。都是須有這誠孝的心，然後有這條件發出來。譬之樹木，這誠孝的心便是根，許多條件便是枝葉。須先有根，然後有枝葉。不是先尋了枝葉，然後去種根。禮記言：孝子之有深愛者，必有和氣，有和氣者，必有愉色，有愉色者必有婉容。須是有箇深愛做根，便自然如此。」

一〇 存天理去人欲

惟其「良知即天理」，因此陽明先生的良知之學，主要便在去人欲、存天理。

一日，論為學工夫。先生曰：「教人為學，不可執一偏。初學時，心猿意馬，拴縛不定，其所思慮，多是人欲一邊。故且教之靜坐，息思慮。久之，俟其心意稍定，只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用，須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間，如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來，定要拔去病根，永

「試舉看！」愛曰：「如今人儘有知得父當孝、兄當弟者，卻不能孝，不能弟，便是知與行分明是兩件。」先生曰：「此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是要復那本體，不是著你只恁的便罷。故大學指箇真知行與人看，說如好好色，如惡惡臭。見好色屬知，好好色屬行，只見那好色時，已是好了，不是見了後又立箇心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行，只聞那惡臭時，已是惡了，不是聞了後別立箇心去惡。如鼻塞人，雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟，必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饑，必已自饑了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫？如今苦苦定要說知、行做兩箇，是甚麼意？某要說做一箇，是甚麼意？若不知立言宗旨，只管說一箇兩箇，亦有甚用？」愛曰：「古人說知、行做兩箇，亦是要人見箇分曉。一行做知的工夫，一行做行的工夫，即工夫始有下落。」先生曰：「此卻失了古人宗旨也。某嘗說：知是行的主意，行是知的工夫，知是行之始，行是知之成。若會得時，只說

今按：朱子言格物窮理，似是偏在「知」一邊。陽明言知行合一，則格物窮理須參加進「行」的工夫纔得。而且朱子所云格物窮理，似是理偏在先定而現成的一邊；陽明所認之天理，卻包涵有生機，轉向到能前進的、開展的、活動的一面。因此後來王學，要說即流行即本體。此處有甚深義趣，學者須深辨。

一二 致良知

陽明先生三十八歲，在龍場驛，始論知行合一。五十歲在江西，始揭「致良知」之教，此是陽明學成後之第二變。所以他說：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。往日尙疑未盡，今日多事以來，只此良知，無不具足。譬之操舟得舵，平瀾淺瀨，無不如意，雖遇顛風逆浪，舵柄在手，可免沉溺之患矣。」

庚辰，往虔州，再見先生，問近來工夫雖若稍知頭腦，然難尋箇穩當快樂處。先生曰：「爾卻去心上尋箇天理，此正所謂理障。此間有箇訣竅。」曰：「請問如何？」曰：「只是致知。」曰：「如何致？」曰：「爾那一點良知，是爾自家底準則。爾意念著處，他是便

若主宰定時，與天運一般不息。雖酬酢萬變，常是從容自在。所謂天君泰然，百體從令。若無主宰，便只是這氣奔放，如何不忙？」

有一屬官，因久聽講先生之學，曰：「此學甚好，只是簿書訟獄繁難，不得為學。」先生聞之曰：「我何嘗教爾離了簿書訟獄，懸空去講學？爾既有官司之事，便從官司的事上為學，纔是真格物。如問一詞訟，不可因其應對無狀，起箇怒心。不可因他言語圓轉，生箇喜心。不可惡其囑託，加意治之。不可因其請求，屈意從之。不可因自己事務煩冗，隨意苟且斷之。不可因旁人譖毀羅織，隨人意思處之。這許多意思皆私，只爾自知，須精細省察克治。惟恐此心有一毫偏倚，枉人是非，這便是格物致知。簿書訟獄之間，無非實學。若離了事物為學，卻是著空。」

陸澄在鴻臚寺倉居，忽家信至，言兒病危。澄心甚憂悶不能堪。先生曰：「此時正宜用功。若此時放過，閑時講學何用？人正要在此等時磨練。父之愛子，自是至情，然天理亦自有箇中和處。過即是私意。人於此處，多認做天理當憂，則一向憂苦，不知已是有所憂患不得其正。大抵七情所感，多只是過，少不及者。才過，便非心之本體，必須調停適中始得。就如父母之喪，人子豈不欲一哭便死，方快於心，然卻曰毀不滅性。非聖人強制之

輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快脫灑，何等簡易。」

德章曰：「聞先生以精金喻聖，以分兩喻聖人之分量，以鍛鍊喻學者之工夫，最為深切，惟謂堯、舜為萬鎰，孔子為九千鎰，疑未安。」先生曰：「此又是軀殼上起念，故替聖人爭分兩。若不從軀殼上起念，即堯、舜萬鎰不為多，孔子九千鎰不為少。堯、舜萬鎰，只是孔子的。孔子九千鎰，只是堯、舜的。原無彼我，所以謂之聖。只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得。後儒只在分兩上較量，所以流入功利。若除去了比較分兩的心，各人儘著自己力量精神，只在此心純乎天理上用功，即人人自有箇箇圓成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，無不具足。此便是實實落落，明善誠身的事。後儒不明聖學，不知就自己心地良知良能上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知己是桀、紂心地，動輒要做堯、舜豐業，如何做得？終年碌碌，至於老死，竟不知成就了箇甚麼，可哀也已！」

一七 異端

或問異端，先生曰：「與愚夫愚婦同的，是謂同德。與愚夫愚婦異的，是謂異端。」

按：陽明先生良知之學，主張人皆可以爲堯、舜，愚夫愚婦皆有良知，皆可爲聖人。故與愚夫愚婦異者便成爲「異端」了。

一八 拔本塞源論 理想社會之完成

陽明先生良知之學，若使大明於天下，則雖愚夫愚婦，不識一字，亦得修心上達，躋於聖人之域。若使人人爲聖人，則此社會便成一理想的新社會。傳習錄卷中陽明先生答顧東橋書，篇末有一大段提出他所謂「拔本塞源」之論，專爲此理想的新社會，作了一番詳細的描述，並指出到達此新社會的一條最簡易、最直捷的路徑。

夫拔本塞源之論不明於天下，則天下之學聖人者，將日繁日難，斯人淪於禽獸夷狄，而猶自以爲聖人之學。吾之說雖或暫明於一時，終將凍解於西，而冰堅於東，霧釋於前，而雲滃於後，呶呶焉危困以死，而卒無救於天下之分毫也已。夫聖人之心，以天地萬物爲一

德，以共安天下之民。苟當其能，則終身處於煩劇而不以為勞，安於卑瑣而不以為賤。當是之時，天下之人，熙熙皞皞，皆相規如一家之親。其才質之下者，則安其農工商賈之分，各勤其業，以相生相養，而無有乎希高慕外之心。其才能之異，若皋、夔、稷、契者，則出而各效其能。若一家之務，或營其衣食，或通其有無，或備其器用，集謀并力，以求遂其仰事俯育之願。惟恐當其事者之或怠，而重己之累也。故稷勤其稼，而不恥其不知教。視契之善教，即己之善教也。夔司其樂，而不恥於不明禮。視夷之通禮，即己之通禮也。蓋其心學純明，而有以全其萬物一體之仁。故其精神流貫，志氣通達，而無有乎人己之分，物我之間。譬之一人之身，目視耳聽，手持足行，以濟一身之用。目不恥其無聰，而耳之所涉，目必營焉。足不恥其無執，而手之所探，足必前焉。蓋其元氣充周，血脉條暢，是以痒癢呼吸，感觸神應，有不言而喻之妙。此聖人之學所以至易至簡，易知易從，學易能而才易成者，正以大端惟在復心體之同然，而知識技能，非所與論也。三代之衰，王道熄而霸術猖。孔、孟既沒，聖學晦而邪說橫。教者不復以此為教，而學者不復以此為學。霸者之徒，竊取先生之近似者，假之於外，以內濟其私己之欲。天下靡然而宗之。聖人之道，遂以蕪塞。相倣相倣，日求所以富強之說，傾詐之謀，攻伐之計，一切

欺天罔人，苟一時之得，以獵取聲利之術，若管、商、蘇、張之屬者，至不可名數。既其久也，鬭爭劫奪，不勝其禍。斯人淪於禽獸夷狄，而霸術亦有所不能行矣。世之儒者，慨然悲傷，蒐獵先聖王之典章法制，而掇拾修補於燬燼之餘。蓋其為心，良亦欲以挽回先王之道。聖學既遠，霸術之傳，積漬已深，雖在賢知，皆不免於習染。其所以講明修飾，以求宣暢光復於世者，僅足以增霸者之藩籬。而聖學之門牆，遂不復可覩。於是乎有訓詁之學，而傳之以為名。有記誦之學，而言之以為博。有詞章之學，而侈之以為麗。若是者，紛紛籍籍，羣起角立於天下，又不知其幾家。萬徑千蹊，莫知所適。世之學者，如入百戲之場，譁譁跳踉，騁奇鬪巧，獻笑爭妍者，四面而競出。前瞻後盼，應接不遑。而耳目眩瞀，精神恍惚。日夜遨遊淹息其間，如病狂喪心之人，莫自知其家業之所歸。時君世主，亦皆昏迷顛倒於其說，而終身從事於無用之虛文，莫自知其所謂。間有覺其空疎謬妄，支離牽滯，而卓然自奮，欲以見諸行事之實者，極其所抵，亦不過為富強功利五霸之事業而止。聖人之學，日遠日晦，而功利之習，愈趨愈下。其間雖嘗瞽惑於佛、老，而佛、老之說，卒亦未能勝其功利之心。雖又嘗折衷於羣儒，而羣儒之論，終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒，淪浹於人之心髓，而習以成性也，幾千年矣。相矜以知，相軋

之本體本無不正，自其意念發動而後有不正，故欲正其心者，必就其意念之所發而正之。凡其發一念而善也，好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠而心可正矣。

然意之所發，有善有惡，不有以明其善惡之分，亦將真妄錯雜，雖欲誠之，不可得而誠矣。故欲誠其意者，必在於致知焉。致者至也。如云『喪致乎哀』之致。易言知至至之，知至者，知也。至之者，致也。致知云者，非若後儒所謂充廣其知識之謂也。致吾心之良知焉耳。良知者，孟子所謂『是非之心人皆有之』者也。是非之心，不待慮而知，不待學而能，是故謂之良知。是乃天命之性，吾心之本體，自然靈昭明覺者也。凡意念之發，吾心之良知，無有不自知者。其善歟？惟吾心之良知自知之。其不善歟？亦惟吾心之良知自知之。是皆無所與於他人者也。故雖小人之為不善，既已無所不至，然其見君子，則必厭然揜其不善而著其善者，是亦可以見其良知之有不容於自昧者也。今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。何則？意念之發，吾心之良知，既知其為善矣，使其不能誠有以好之，而復背而去之，則是以善為惡，而自昧其知善之良知矣。意念之所發，吾心之良知，既知其為不善矣，使其不能誠有以惡之，而復蹈而為之，則是以惡為善，而自昧其知

惡之良知矣。若是，則雖曰知之，猶不知也。意其可得而誠乎？今於良知所知之善惡者，無不誠好而誠惡之，則自不欺其良知而意可誠也已。

然欲致其良知，亦豈影響恍惚而懸空無實之謂乎？是必實有其事矣。故致知必在於格物。物者事也。凡意之所發，必有其事。意所在之事謂之物。格者正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。……良知所知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以為之，則是物有未格，而好之之意猶為未誠也。良知所知之惡，雖誠欲惡之矣，而不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶為未誠也。今焉，於其良知所知之善者，即其意之所在之物而實為之，無有乎不盡。於其良知所知之惡者，即其意之所在之物而實去之，無有乎不盡。然後物無不格，而吾良知之所知者，無有虧缺障礙，而得以極其至矣。夫然後吾心快然無復餘憾而自謙矣。夫然後意之所發者，始得無自欺而可以謂之誠矣。故曰：物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。蓋其工夫條理，雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。其條理工夫，雖無先後次序之可分，而其用之惟精，固有纖毫不可得而缺焉者。……」

按：陽明先生大學問闡發大學三綱領，可謂已括盡了他自己講學宗旨，學者最當細闡。至其分別解說格、致、誠、正諸條目，尤其關於誠意、格物兩項，王學後起極多異解，莫衷一是。學者當從此文看陽明先生自己意見，用與傳習錄相證。至其是否即大學本文原義，此屬另一問題，治王學者，可暫置勿重也。

（民國四十五年十二月臺北學術季刊五卷二期，香港人生雜誌出版單行本。）

說良知四句教與二教合一

治陽明王學者，率謂其簡易直捷，雖愚夫愚婦，能知能行。然陽明自謂：「自幼篤志二氏，其後見得聖人之學，始自嘆悔。」又其於宋賢之說，濡染亦深。不僅濂溪、明道，即伊川、晦翁，亦有涉及。龍場驛一悟，始指點出「良知」二字，自謂是千古聖賢相傳一點滴骨血。然陽明在軍日久，享年不永，其所提良知宗旨，猶多未及深究。其平常言教，頗雜老、釋與宋賢陳言，與其良知之說多有錯差。而陽明包和混會，不及剖析。故其身後，門人後學即多分歧，梨洲所謂「各以意見攙和，說玄說妙，幾同射覆」也。其關係尤大，最爲詬厲者所藉口，則莫如龍谿天泉證道記所舉「無善無惡心之體」一語。梨洲撰學案，竭力爲陽明迴護開脫，然殊失陽明之本趣。竊謂此實王學中一大節目，研究良知學者，於此不宜輕輕放過。茲就天泉證道記原文，再加考訂如次。

據天泉證道記，陽明論學，每提四句爲教法。「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」緒山謂此是師門定本，龍谿則謂：「夫子立教隨時，謂是權法，未可執定。體用顯微，只是一機，心意知物，只是一事。若悟得心是無善無惡之心，則意、知、物俱是無善無惡。天命之性，粹然至善，神感神應，其機自不容已，無善可名。惡固本無，善亦不可得而有也。」緒山曰：「若是，是壞師門教法，非善學也。」龍谿曰：「學須自證自悟，不從人腳跟轉。若執著師門權法，以爲定本，未免滯於言詮，亦非善學。」時陽明將征思、田，緒山曰：「吾二人所見不同，盍相與就正。」陽明晚坐天泉橋上，因各請質。陽明曰：「正要二子有此一問。吾教法原有此兩種。四無之說爲上根人立教，四有之說爲中根以下人立教。上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物皆從無生，一了百當，即本體便是工夫，易簡直捷，更無剩欠，頓悟之學也。中根以下之人，未嘗悟得本體，未免在有善有惡上立根基，心與知、物皆從有生。須用爲善去惡工夫，隨處對治，使之漸漸入悟，從有以歸於無，復歸本體。及其成功一也。世間上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。汝中所見，我久欲發，恐人信不及，徒增躓等之病，故含蓄到今。此是傳心祕藏，顏子、明道所不敢言者。今既說破，亦是天機該發泄時，豈容復祕。汝中此意正好保任，不宜輕以示人。德洪卻須進此一格，始爲玄

通。德洪資性沉毅，汝中資性明朗，故所得亦各因其所近。若能相互取益，使吾教法上下皆通，始爲善學耳。」自此海內相傳天泉證悟之論，道脈始歸於一云。

今按：此文所記，應爲陽明晚年絕大理論，乃於陽明書中無之，而獨見於龍谿之傳述。而王學亦由龍谿而變。厥後王學流弊日著，無善無惡之論大爲東林諸賢所攻擊。故袒護王學者，乃疑陽明本無是說，或又爲此四句意義別立解釋者。（此皆見於梨洲學案，以下隨文辨正。）今就陽明傳習錄細加籀繹，乃知陽明實自有此無善無惡爲心體之意見，此乃陽明講學本身一歧點。惟在陽明當時，弊害尙不爆著。自經龍谿推闡盡致，遂至汜濫放決，離失本原。欲辨此事，先當一論陽明之所謂「良知」。陽明有時以良知爲吾心之本體，亦有時以良知爲天地萬物之本體。卽此歧義，便大可商討。而陽明於此忽彼忽爾，殊未細剖。循此推說，便生許多歧點。天泉問答，亦由此歧點派分也。

陽明謂：「知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」此以良知爲心體之說也。陽明又曰：「夫心之體，性也。能盡其心，是能盡其性矣。」又曰：「性是心之體。」既謂良知是心體，又謂良知卽性。考「良知」一語，本於孟子，孟子道性善，以孩提之童之良知良能爲證。今陽明卽以良知爲心體，又認其爲

性，此若直承孟子，而實已與孟子有歧。心性之辨，即其一端。陽明書中常言良知爲心體，卻不常言良知卽性；此緣陽明見性未真切，故其言性時有鶻突，不如其言心之透徹分明也。

陽明又言：「天理在人心，亙古亙今，無有終始，天理卽是良知。」他處又言：「心之體，性也，性卽理也。故有孝親之心，卽有孝之理。無孝親之心，卽無孝之理矣。有忠君之心，卽有忠之理，無忠君之心，卽無忠之理矣。理豈外於吾心耶？」又曰：「心卽性，心卽理。」若以會之天理卽是良知之說，可見陽明所謂良知，實相當於其所謂性。「良知」與「心」與「性」與「理」，皆混說無分辨。

或問大人與物同體。曰：「目無體，以萬物之色爲體。耳無體，以萬物之聲爲體。鼻無體，以萬物之臭爲體。口無體，以萬物之味爲體。心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」此一條說心與物，更見歧義。心不能離物獨存，心物相交，乃見心之用，由心之用，而可以推知此心之體，此所謂卽用見體也。陽明又云：「孟子曰：『是非之心，智也。是非之心，人皆有之。』卽所謂良知也。」又云：「良知只是箇是非之心，是非只是箇好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變。」此處所謂萬事萬變，卽上文所引天地萬物之感應。故知陽明謂良知卽心體，乃心與物相交相感之一種作用，卽吾心對物之一種是非之辨。而此種與物相交而能辨是非之作用，

卽我心一種好惡之態度。

佛家本有「作用見性」之說。朱子語類六二：「龐居士神通妙用、運水搬柴之類，須是運得搬得是，方是神通妙用。若搬運得不是，如何是神通妙用！佛家所謂作用是性，他都不理會是非，只認得那衣食作息、視聽舉履便是道。說我這箇會說話、會作用底、叫著便應底，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討箇道理。」又語類三六：「釋氏專以作用爲性，在目曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅，在口談論，在手執捉，在足運奔。且如手執捉，若執刀亂殺人，亦可謂性乎？龜山舉龐居士神通妙用，運水搬柴，以比徐行後長，亦坐此病。不知徐行後長乃謂之弟，如曰運水搬柴卽是妙用，則徐行、疾行皆可謂之弟耶？」朱子此處分辨儒、釋。謂釋氏卽以作用爲性，儒家則須在作用上尋一箇是非，一箇理來。程、朱「性卽理」，與佛家「作用見性」之說之不同處在此。今陽明以天地萬物感應之是非爲心體，知是知非卽是良知，是非便是理，故曰「天理卽良知」，又曰「心卽理」。故陽明言良知，雖若近似釋氏之作用見性，而實仍不失儒家之精神與矩矱。然未在作用與是非上加一分辨，則易生歧。

故程、朱言「性卽理」，陸、王言「心卽理」，其間有不同。惟謂性卽心體，則二語歸一，可無異致。朱子文集卷五六答鄭子上有云：「吾以心與理爲一，彼以心與理爲二。亦非固欲如

此，乃是其所見處不同。彼見得心空而無理，此見得心雖空而萬物咸備也。」又文集卷五九答吳斗南有云：「所云禪學悟入，乃是心思路絕，天理盡見，此尤不然。心思之正，便是天理。流行運用，無非天理之發見。豈待心思路絕而後天理乃見耶？且所謂天理復是何物？仁義禮智，豈不是天理。君臣父子兄弟夫婦朋友，豈不是天理。若使釋氏果見天理，則亦何必如此悖亂，殄滅一切，昏迷其本性而不自知耶？」是朱子亦未嘗不言「心即理」。今陽明云：「心之體，性也，性即理也。」又云：「人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理粲然。」則陽明亦未嘗不言性，並言「性即理」。朱、王兩家講心講性，到頭都會歸到理字上，此乃其大端相同處。

惟此處實有歧義。陽明謂：「目無體，以萬物之色爲體。」目是能見，物是所見。豈得謂能無體，以所爲體。有了萬物之色，亦豈得謂色中便有目。但亦不得謂物無色，因有目，乃有色。此處有內外之辨。但如謂天地萬物感應之是非，則此處明見有心。若無心，天地萬物雖儼然具在，由何感，由何應，由何而見其是非？朱子之理氣論，只謂「若無氣，理亦無掛搭處」，只謂「理必從氣上見」，然終不謂除卻氣即無理。又若謂「必分先後，畢竟應是理先氣後」。有理於是有性，所謂感應是非，發於性。若無性，又何來有感應是非？天地萬物只屬氣，其相互間之感應是非則屬理屬性。物各有性，性不同，斯其感應是非亦不同。於是而又有心。心只是一個虛明

靈覺，能感能應，知是知非。朱子說此理字、性字、心字，有此三層次。今陽明言「心之體，性也，性即理也」，若把此三層次混會合併言之，宜亦無不可。惟謂「心無體，以天地萬物感應之是非爲體」，則含義大不同。因照陽明義，乃是即用見體；然終不得謂有用無體，亦不得謂以無爲體，或體即是無。陽明晚年論「無善無惡心之體」，正是明白以無爲體。若果如此，又何來而有天地萬物感應之是非？繼此又謂「有善有惡意之動」，則是謂心與物交，而後始有善惡可見也。然如此豈不既有心，復有物乎？陽明明白要從「無」上立根基，然如何由無生出有？又明白說「即本體即工夫」，是即釋氏之作用見性也。可見陽明之四句教，實與其「目無體，以萬物之色爲體，心無體，以天地萬物感應之是非爲體」之說，前後不相一致。朱子譏釋氏以作用見性，陽明實似之，乃似主有用而無體。惟用由何來，則無交代。朱子力言理無作用，性無作用，此中實涵深義。因若理有作用，性有作用，作用即是本體，則人生以後不復需要工夫。人人皆能全性合理，人人皆即是聖人。若要用工夫，反即入歧。王學末流，實有此弊。故曰此處有歧義存在也。今再說「理」字。理必有一箇是非，但必是公是公非，非小我個己之所得私。故理曰「天理」，取與「人欲」對。理、欲之分，即天、人之分，亦即公、私之分。存天理，去人欲，此亦朱、王兩家之所同。陽明云：「性是心之體，天是性之原。但此處有一分辨。性固原於天，而心則

必屬於人。朱子以性屬理，心屬氣，其意正在此。故朱子言下工夫則正在心上用。陽明則又曰：「心之體，性也。性之原，天也。天之命於我者，心也，性也。」又曰：「心也，性也，天也，一也。」此乃以心性即理，又以心性即天；不僅心與性不見有分別，心與天亦不見有分別。而孟子則必曰人心有同然，此同然處始謂之性。既是同然處，則決非小我個己之私。此乃性，故乃推本歸極之於天。中庸亦曰「天命之謂性」，不曰「天命之謂心」。心有公心、私心，性則只曰「天性」，不得謂有公性、私性也。陽明歧義，正在不於心、性作區別。於是謂無內外，無古今，只是一理，亦只是一性，只是一心，只是一良知。依孟子語，則只是一心之同然處，其不同然處，即所謂人欲。否則天理、人欲，又從何處作分別乎？

今引錢緒山語說之。緒山曰：

吾人與萬物混處於天地之中，其能以宰乎天地萬物者，非吾心乎！何也？天地萬物有聲矣，而為之辨其聲者誰歟？天地萬物有色矣，而為之辨其色者誰歟？天地萬物有味也，而為之辨其味者誰歟？天地萬物有變化也，而神明其變化者誰歟？是天地萬物之聲非聲也，由吾心聽，斯有聲也。天地萬物之色非色也，由吾心視，斯有色也。天地萬物之味非味

也，由吾心嘗，斯有味也。天地萬物之變化非變化也，由吾心神明之，斯有變化也。然則天地也，萬物也，非吾心則弗靈矣。吾心之靈毀，則聲色味變化不得而見矣。聲色味變化不可見，則天地萬物亦幾乎息矣。故曰，人者天地之心，萬物之靈也，所以主宰乎天地萬物者也。吾心為天地萬物之靈者，非吾獨能靈之也。吾一人之視其色若是矣，凡天下之有目者同是明也。一人之聽其聲若是矣，凡天下之有耳者同是聰也。一人之嘗其味若是矣，凡天下之有口者同是嗜也。一人之思慮其變化若是矣，凡天下之有心智者同是神明也。非徒天下為然也。凡前乎千百世已上，其耳目同，其口同，其心知無弗同也。後乎千百世已下，其耳目同，其口同，其心知亦無弗同也。然則明非吾之目也，天視之也。聰非吾之耳也，天聽之也。嗜非吾之口也，天嘗之也。變化非吾之心知也，天神明之也。故目以天視，則盡乎明矣。耳以天聽，則竭乎聰矣。口以天嘗，則不爽乎嗜矣。思慮以天動，則通乎神明矣。天作之，天成之，不參以人，是謂天能，是之謂天地萬物之靈。

緒山此段話，有極是處，亦可謂大體皆是。如其謂吾人與萬物混處天地中，而心能宰乎天地萬物，又謂「天地萬物非吾心則弗靈」是也。分天與人而言之，此乃傳統之儒家義。但又生歧處。

如謂：「變化非吾之心知，天神明之。」又曰：「天作之，天成之，不參以人，是謂天能。」此即其師陽明高揭良知一語所生之歧義。其流弊在只重天命自然，不重人文修爲。中庸曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」豈可只有天命，而不許有人之率與修乎？又豈可只仗天能，而不參以人之良知乎？緒山所論尙如此，則固無論於龍谿矣。

今再論及天地萬物與我一體之見解。陽明所主，實亦與考亭、濂溪之說異。濂溪謂「二五之精，妙合而凝」，朱子謂「鰾魚肚裏水與鯉魚肚裏水只一般」，（語類三。）此皆就外面物質實體立說，而見天地萬物之一體。陽明則專就吾心，而證其爲天地萬物之一體。此種萬物一體論，北宋諸儒中，惟與明道見解頗相近。明道謂：「仁者渾然與物同體。」此處仁字即把此心，不指外物實質。然明道又曰：「天下事只是感與應而已矣。」此是說天下事，非說萬物一體。又曰：「既說心有感通，更說甚生死古今之別。」又曰：「知性即明死生之說。」此乃說死生。古人已死，但古人之心則若依然尙在，今人仍可與之相感通。故自心之感通言，則無生死，無古今。象山謂：「人與天地萬物皆在無窮之中，此心同，此理同。」陽明謂：「天理在人心，亙古亙今，無有終始，天理即是良知。」又曰：「若解向裏尋求，見得自己心體，既無時無處不是此道。亙古亙今，無終無始，更有甚同異。」陽明此等話，皆承象山來，而與明道見解若有相似。即皆專從

心上言，不從物上言是也。

明道嘗謂：「質美者明得盡，渣滓便渾化，卻與天地同體。其次惟在莊敬持養。」此處明道言與天地同體，亦從心上言，即猶言「仁者渾然與物同體」也。此頗與伊川、晦菴格物窮理之說有異。象山則近明道，故曰：「今之論學者，只務添人底，自己只是減他底。」下到陽明，還是承接明道、象山此路，而發揮益透闢。但亦益見其歧處。陽明謂：「人心與物同體，只是一箇靈明充天塞地。中間只有這箇靈明。我的靈明，便是天地鬼神萬物的主宰。離卻我的靈明，更沒有天地鬼神萬物。離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。」此處上一句謂「離卻我的靈明，更沒有天地鬼神萬物」，此語易明。陽明常言之。但下一句謂「離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明」，此語卻不易明。因此非陽明所常言，故不易明也。陽明謂「見父自然知孝」，則沒有父，豈不亦沒有了我良知之孝。陽明所謂「離卻了天地鬼神萬物，亦沒有我的良知」，意當接此。但內心、外物兼言，此處又生歧。

問聖人應變不窮，莫亦是預先講求否？先生曰：「聖人之心如明鏡，只是一箇明。隨感而應，無物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。只怕鏡不明，不怕物來不能照。」又曰：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些沙子，塵沙能得幾多，滿眼便昏天黑地了。這一念不

天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲。目未視而先有乎色。塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心。怵惕惻隱之心，是謂善矣。然未見孺子之前，先加講求之功，預有此善以為之則耶？抑虛靈觸發，其機自不容已耶？目患不能明，不患有色不能辨。耳患不能聽，不患有聲不能聽。心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方。萬感萬應，萬應俱寂。是無應非善，而實未嘗有乎善也。衡能一天下之輕重，而不可加以銖兩之積。鑑能別天下之妍媸，而不可留夫一物之形。心能盡天下之善，而不可存乎一善之迹。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，晷暉絢緼，何物不有。而未嘗有一物為太虛之有。故曰：「一闔一闢謂之變，往來不窮謂之道。」又曰：「天下何思何慮，天下殊塗而同歸，一致而百慮。」夫既曰百慮，則所謂何思何慮者，非絕去思慮之謂也。千思萬慮，而一順乎不識不知之則，則無逆吾明覺自然之體。是千思萬慮，謂之何思何慮也。此心不有善乎？是至善之極，謂之無善也。故先師曰：「無善無惡心之體。」至善本體，本來如是，未嘗有所私意撰說其間也。

緒山此段話，發揮陽明「無善無惡之心之體」一語，亦可謂暢盡矣。其實無善無惡爲心之體，豈能謂性即無善無惡，理亦無善無惡乎？亦豈得謂良知亦無善無惡乎？又如緒山言：「目無色，故能盡萬物之色」，則是明明有萬物之色存乎吾目之外也。又烏得謂萬物一體乎？此處又是一歧，陽明及其門人如緒山之徒，似皆未在此處深入探討。

又陽明、緒山均以明鏡喻心，皆謂隨感而應，此層亦與孟子原旨不合。而全部王學亦遂由此生歧。蓋心如明鏡之喻，本出老、佛。儒家傳統精神則決不然。當知感、應二字，應爲客而感爲主，此心不僅能應，亦復主感。孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其長。」孝弟愛敬，自本自根，乃中誠主動，其事不在應而主在感。若陽明說，「見父自然知孝，見兄自然知弟」，便若隨感而應，則心中無孝弟，孝弟轉在父兄一邊。此將不見吾性之健德。設若父歿兄亡，豈此心孝弟便永歸寂滅乎！又若父兄離別，豈此心孝弟便纖塵不留乎！縱謂心可以鏡喻，但性則終不可以鏡喻。理亦更不可以鏡喻。王門說良知，專從照應處說，畢竟有病。又按：梨洲明儒學案據鄒東廓青原贈處記，緒山曰：「至善無惡者心」，與王龍谿所記不同。謂不當以無善無惡譏陽明。然如上引，緒山自以無善無惡說至善，且明稱師說，正可證王門當日確有此無善無惡爲心體之理論也。

此層在王門，已爲季彭山識破，龍惕一書，甚堪玩味。其言曰：

聖人以龍言心，而不言鏡。蓋心如明鏡之說，本於釋氏，照自外來，無所裁制者也。而龍則乾乾不息之誠，理自內出，變化在心者也。予力主此說，而同輩尚多未然。

蓋當時如龍谿、東廓對季說皆有爭辯。此自師門宗旨，故對彭山說不易信肯也。陽明曰：

良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月雷風，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用。天地萬物俱在我良知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙。

如此則竟以虛無說良知。而天地萬物仍皆在此虛無中發用流行，豈不又是語病乎？季彭山主宰、流行之辨，即由此發。其言曰：

謂天非虛不可，然就以虛言天，則恐著虛亦倚於氣，而其動也為氣化。如日月星辰、水火土石、風雨露雷、鳥獸蟲魚之類，有隨其所重而莫節其過者矣。蓋虛貴有主，有主之虛，

誠存於中，是謂健德。所惡於虛者，為其體之非健也。

又曰：

自然者流行之勢，屬於氣者也。勢以漸而重，重則不可反矣。惟理可以反之。故語自然者，必以理為主宰。

以前橫渠正蒙，正主「氣散為太虛」之說，而朱子則必以理字代橫渠正蒙之氣字。此處季彭山辨理、氣，辨主宰、流行，即為此下自王反朱之趨嚮開先路，而已在陽明及身弟子中啟其端兆矣。學術言思不能稍有偏倚，偏倚即積漸成重，益增繼起者反復之難。彭山之言，正已說到此層矣。陽明以虛無言良知，其說頗近於老、佛，此在陽明亦所不諱。故曰：

良知所謂情順萬事而無情，無所住而生其心，佛氏曾有此言，未為非也。

「情順萬事而無情」，語出明道定性書。明道之言曰：「夫天地之常，以其心普萬物而無心。聖人之常，以其情順萬事而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。人之情各有所蔽，

故不能適道，大率患在於自私而用智。自私則不能以有爲爲應迹，用智則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。與其非外而是內，不若內外之兩忘，兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之爲累哉！」大抵陽明言良知，頗有些處承襲明道。然明道此等理論，老、釋氣味亦甚重，亦僅能脫去應物之累而止。若果如明道之意，欲以有爲爲應迹，以明覺爲自然，此豈儒家至剛至健、至誠感物而參天地之妙乎！

且果如明道所言，聖人情順萬事而無情，其喜以物之當喜，其怒以物之當怒，聖人之喜怒，不繫於心而繫於物，不得以從外者爲非，而更求在內者爲是。是則聖人之孝，豈不以父母之當孝。聖人之弟，豈不以兄長之當弟。則聖人之孝弟，豈不亦繫於父母兄長而不繫於己心乎！若必如此，乃爲以有爲爲應迹，以明覺爲自然，則其極必至於其心空虛，不留一物，此固莊、老道家之理想境界。而明道特修飾之以「莊敬存養」之一語而已。故伊川繼之乃曰：「敬只是涵養一事，必有事焉須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。」於是乃有「敬、義夾持」之訓，乃有「卽物窮理」之教。明道所謂物之當喜，物之當怒，卽「理」之所在也。伊川、晦菴卽物窮理之說，正亦承接明道宗旨。而心物內外統合言之，始爲無病。明道言：「不得以從外者爲非，而更求在內者爲是」，然亦豈卽以從外者爲是、而以在內者爲非乎？語意一輕一重之間，兩

皆有弊。要之物理、吾心不當判爲兩事。格物窮理之學而不以吾心爲之主宰，則幾於陷而爲義外。故象山起而糾之，唱爲「心卽理」之說。陽明特提「良知」二字，以天地萬物感應之是非爲心體，其意亦欲以吾心、物理，一而二，二而一，內外心物統合而言，此亦明道所謂「內外之兩忘」也。惜其立言，仍不免於病，乃終以虛無言良知，則失之甚也。

與無善無惡之說相關者，尚有傳習錄與薛侃論去花間草一段。薛侃去花間草，曰：「天地間何善難培，惡難去！」先生曰：「未培未去耳。」少閒，曰：「此等看善惡，皆從軀殼起念，便會錯。」侃未達，曰：「天地生意，花草一般，何曾有善惡之分。子欲觀花，則以花爲善，以草爲惡。如欲用草時，則復以草爲善矣。此等善惡，皆由汝心好惡所生，故知是錯。」曰：「然則無善無惡乎？」曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。不動於氣，卽無善無惡，是謂至善。」曰：「佛氏亦無善無惡，何以異？」曰：「佛氏著在無善無惡上，便一切都不管。聖人無善無惡，只是無有作好，無有作惡。」曰：「草旣非惡，卽草不宜去矣。」曰：「草若有礙，何妨汝去。」曰：「若此又是作好作惡。」曰：「不作好惡，非是全無好惡。只是好惡，不去又著一分意思，如此卽是不曾好惡一般。」曰：「然則善惡全不在物。」曰：「只在汝心，循理便是善，動氣便是惡。」曰：「畢竟物無善惡。」曰：「在心如此，在物亦然。」曰：「先生云，草

有妨礙，理亦宜去，緣何又是軀殼起念？」曰：「此須汝心自體。當汝要去草，是什麼心。茂叔窗前草不除，是甚麼心。」梨洲曰：「先生之言，自是端的，與天泉證道之說迥異。」又曰：「陽明言『無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動』。蓋言靜爲無善無惡，不言理爲無善無惡。理即是善也。猶程子言『人生而靜以上不容說』，周子『太極』而加之『無極』耳。獨天泉證道記有『無善無惡者心之體，有善有惡者意之動』之語。夫心之體，理也。心體無間於動靜，若心體無善無惡，則理是無善無惡，陽明不當但指其靜時言之矣。釋氏言無善無惡，正言無理也。善惡之名，從理而立耳。既已有理，惡得言無善無惡乎？就此去草之言證之，則知天泉之言未必出自陽明也。」

今再細釋傳習錄答薛侃問一節，陽明已明謂天地生意，花草一般，本無善惡。若吾心未起意去草，則花草之於我心，亦復一般，亦無善惡。若周茂叔窗前草不除，決知不以草爲惡也。逮其生心去草，乃始以草爲惡。故曰：「無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。」此與天泉證道記所謂「無善無惡者心之體，有善有惡者意之動」二語，義旨相發，並無二致。梨洲謂「善惡之名，從理而立」，此非陽明意。陽明乃謂善惡之分，起於吾心之好惡。當吾心好惡未形，則內之吾心，外之萬物，一體平等，各無善惡可言，故曰「理之靜」。陽明以「理之靜」對「氣之

陽明說好惡便是良知。卽知良知決非僅屬照心。儻此心果如明鏡，僅主於照，則照心並無好惡可言。花草一般有生意，如何又在此心上照出其善惡來？可知以照心說良知，到底不得不如老、佛落在「無」上去，對外惟當一切不管。今既說良知卽好惡，便知良知不能專以明鏡爲喻。若謂良知能照知物之好惡，則在物本身本無好惡可言。好惡屬心，不屬物。故知陽明好以明鏡喻良知，終是認性未真切也。

陽明又曰：

不思善、不思惡時認本來面目，此佛氏為未識本來面目者設此方便。本來面目，卽吾聖門所謂良知。今既認得良知明白，已不消如此說矣。

是陽明明言「良知」，卽猶佛家之所謂「本來面目」也。佛家本來面目，在不思善、不思惡時認。此與孟子言良知又是大不同。故陽明又必以無善無惡爲心體也。陽明又曰：

無所住而生其心，佛氏曾有是言，未為非也。明鏡之應也，妍者妍，媿者媿，一過而不留，卽是無所住處。

然物之妍媸可以一去不留。豈孝親敬長，亦可一去不留乎？且佛氏謂「無所住而生其心」，其工夫吃緊處，不在「無所住」，而在「生其心」。儻只是一過不留，是雖無所住而亦不能生，乃是斷滅種性。將入於枯木死灰，終成無好惡，又豈不作好、不作惡而已。孟子言「所過者化」，尚有「所存者神」。無所存之神，所過亦未必能化。明鏡照物，僅能一過不留，並說不上所過者化，正爲其無所存者神耳。且明鏡之照，妍者妍，媸者媸，而明鏡別無好惡之見存。若人心照物，亦如明鏡，則花是花，草是草，花儘妍，草儘媸，花草妍媸亦無別，在人心上又如何安放得一份好惡來？在人心上既安放得一分好惡，便知此心不盡如明鏡。明鏡只能無所住，卻不能生，心則能生。須說到心之能生處，始是心之體，此體則便是性。陽明以良知爲心體，以好惡爲良知，此義卻可說。只緣陽明認性不真切，故又時時以明鏡喻心。由此一錯，便入歧途。故陽明以無善無惡爲主體，僅得爲遮撥義，非究竟義也。心體自有一片好惡之誠，孟子所謂「根於心，皦於面，盎於背」。自有天機，自有生趣。豈得如明鏡。今日心如明鏡，曰無善無惡，則此心至多有當於中庸之所謂「明」，而無當於中庸之所謂「誠」。至多有合於佛氏之所謂「無所住」，而不能合於佛氏之所謂「生」。若由此而謂「以有爲爲應迹，以明覺爲自然」，則恐不僅無當於中土聖人之所謂至善之性，亦且無當於彼佛菩薩之所謂佛性。當知佛性亦自有種子，亦自具生理，

亦不全如明鏡也。

朱子亦以虛明靈覺言心，然須能明得此理，覺得此理。此始是心之虛靈，乃能明得覺得。而求使此心虛靈，則另有一番工夫，待其明得覺得後，乃可言「心即理」。苟其不虛不靈，不明不覺，即不得言「心即理」。孟子言良知，乃據孩提之童言。又曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」苟非大人，則孩提時之良知，每易失去，此在孟子謂之「放心」。陽明言良知，實即如言心，遂有江右王門「現成良知」之疑。是陽明言心言良知，非儒非釋，非孟非朱，而自成一說也。

梨洲又曰：「陽明所謂『無善無惡』者，無善念惡念耳，非謂性無善惡也。意之『有善有惡』，亦是有善念惡念，兩句只完得動、靜二字。他日語薛侃曰：『無善無惡理之靜，有善有惡氣之動。』即此兩句。所謂『知善知惡』者，非意動於善惡。從而分別之而爲知，知亦只是誠意中之好惡。好必於善，惡必於惡，無是無非而不容已者，虛靈不昧之性體也。『爲善去惡』，只是率性而行，自然無善惡之夾雜。先生所謂致吾心之良知於事事物物也。四句本無病，學者錯會，乃謂無善無惡斯爲至善。善一也，而有有善之善，有無善之善，無乃斷滅性種乎？」

今按：陳九川問：「有無念時否？」陽明曰：「實無無念時。」若此說諦當，既無無念時，

之靜，爲心之體，必待氣之動而後有惻隱、羞惡、辭讓、是非可見，而後有善端可見。其向上一層，則明道所謂「人生而靜以上不容說」也。然在明道意，則以後天氣質之性爲有善有惡，所以圓成其先天義理之性之爲至善無惡也。而陽明又似乎錯會了程子意，乃以惻隱、羞惡、辭讓、是非爲氣，謂至此善端始見，則豈不轉以證成其性體之本爲無善無惡乎？由明道轉出朱子，乃有理氣之混合一元論。心屬氣，而惻隱、羞惡、辭讓、是非則屬理。理必掛搭於氣，如惻隱、羞惡、辭讓、是非之必發見於心也。必於氣中識得有理，即猶必於心中識得有惻隱、羞惡、辭讓、是非諸端也。朱子言「性即理」，而陽明言「心即理」，又言性、氣不分，則一切應言至善始得，始與其龍場一悟所提出之「良知」有交代，而何以必以「無善無惡」爲收場乎？

陽明他日又言：「心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」是陽明亦以知是非爲即心體，即是「理之靜」矣，烏得又謂是非乃氣一邊事，又謂性、氣不分乎？陽明良知之說，本於其龍場之悟，自謂乃於百死千難中得來，是豈可謂之「無」，又豈得只謂是「氣之動」。是皆無說可通者。蓋陽明平日，於北宋諸儒之說，本多沾染，而辨析未精，又兼雜以老、釋之言，而又必求反朱子，故其論心性、論理氣，時有語不圓融之病。豈不如單提「良知」兩字，再不須牽涉到心性理氣之諸問題上之眞見爲簡易而直捷乎？即如此條謂「性即是氣，氣即是性」，梨洲亦謂其「更

有商量」。而其他可商量處尚多，則貴學者之能審細而求也。

上述皆陽明以良知爲心體之說。大體謂良知只是一片好惡之誠，人性之至善卽在此。而陽明又喜以明鏡之照說之。鏡止於照，非有好惡。若曰心能知是非，一如明鏡之照物，則成爲是非在物而不在心。則不能謂是非本於我心之好惡，而好惡卽是天理矣。否則好惡與天理，不能一如明鏡之照，又斷斷然矣。故曰：此處又王學一歧義也。此下請再論其以良知爲天地萬物之本體之一義。

天地萬物一體之說，宋儒亦都主之，惟其間宜可分兩派。明道曰：「仁者渾然與物同體。」象山謂：「宇宙內事，卽吾心內事。」此一派也。濂溪太極圖，橫渠正蒙，皆從陰陽五行一氣之化證天地萬物之一體。晦翁承之，而主「一物一太極，萬物一太極」。此又一派也。王學精神，當屬前者，而有時則依違於後說。此又王學一歧點也。實則宋儒兩派，本可會通，並不分歧。故伊川之說，乃一本諸其兄明道。朱子承接伊川，而又會通之於濂溪、橫渠，此可證其實無分歧。惟象山必欲別伊川於明道，乃見若有分歧。陽明承象山，而此分歧乃更顯。

陽明常曰：「心之感應謂之物。」又曰：「萬事萬物之理，不外於吾心。」此一說也。實則心物相交而有所謂「感應」，亦由心物相交而見有所謂「理」，上引謂心之感應而謂之物，顯有

語病。而有時陽明又曰：「心外無物。」此則又說之更極端，與前說迥殊，而語病更大。傳習錄：先生遊南鎮，一友指巖中花樹問曰：「天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦有何關？」先生曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」此處竟儼如釋氏所稱「三界惟心，山河大地盡妙明心中物」矣。此與孟子之言良知又何關？陽明一方既認良知爲虛無，一方又認心外無物，此即釋氏以山河大地爲心，不見有山河大地，山河大地無礙於其所謂「空」。此皆陽明早年宿習，留滯在心中，故乃不免隨順舊格套，未能擺脫淨盡。而從此等處更加推闡，則大足爲其良知說之病害。實不如前引緒山一節話，所謂「目以天視、耳以天聽」之猶尙較爲妥帖也。

或問：「人有虛靈，方有良知，若草木瓦石之類，亦有良知否？」曰：「人的良知就是草木瓦石的良知。若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲天地。」此條更無理致，更屬無可證成。

「良知」二字，本從孟子來，今陽明所謂「良知」，究不知當作何解？前人每謂象山只言「心」，不如陽明言「良知」，較更親切明白。其實如此等處言「良知」，則不如象山之但言「心」字矣。且陽明說「心外無物」，專從心上說，顯是一種絕對的唯心論。但如上引一條，則未

免又轉向外去。若真循此說下，又不難轉成濂溪、考亭路脈。茲引陽明弟子歐陽南野一節話以爲比較。南野曰：

道塞乎天地之間，所謂陰陽不測之神也。神凝而成形，神發而為知，知感動而萬事出焉。萬事出於知，故曰「皆備於我」。而知又萬事之取正焉者，故曰「有物有則」。知也者，神之所為也。神無方無體，其在人為視聽，為言動，為喜怒哀樂。其在天地萬物，則發育峻極者，即人之視聽言動、喜怒哀樂者也。鳶之飛，魚之躍，以至山川之流峙，草木之生化化者，亦即人之視聽言動、喜怒哀樂者也。故人之喜怒哀樂、視聽言動，與天地萬物周流貫徹，作則俱作，息則俱息，而無彼此之間，神無方體故也。故格吾視聽言動、喜怒哀樂之物，則範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，神無方體故也。視聽喜怒之外，更有何物。蓋古之言視聽喜怒者，有見於神，通天地萬物而為言。後之言視聽喜怒者，有見於形，對天地萬物而為言。通則一，對則二，不可不察也。

南野此條，亦可謂是天地萬物一體論之又一種闡述。朱子以天地萬物融會於理氣，理氣則是一而二、二而一者。南野則綜合天地萬物而謂之是「神」。「神」字較「理」字，更見於先秦之古

籍。若循南野說，更加發揮，亦未嘗不可上通於孟子與易、庸之境界。而宋儒濂溪、明道、伊川、朱子之兩派，亦可由此組合。實可謂有當於先秦儒傳統德性一元論之旨趣。今陽明則謂山中花樹不在心外，是猶未免落實於形的一邊。其謂天地草木無人的良知便不成其爲天地草木，下語更唐大不實，蓋陽明亦隨順張皇言之。較之上引南野語，顯有偏圓之別。此等處，皆是陽明學自身闡發未臻成熟之境也。

陽明又云：

良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。

此條大旨，與前引一條無大出入，而下語尤偏著。老子謂道：「生天生地，神鬼神帝。」易繫傳則曰：「一陰一陽之謂道。」此等語皆猶可解說。今陽明易之曰「良知精靈」，則未免生造。蓋陽明龍場一悟，始拈出「良知」二字，然僅指在人事上，尙不見有病。其後推論愈遠，而仍用此「良知」二字，則顯見有病。今只可謂陽明胸中之萬物一體論，實依違出入於濂溪、明道兩可之間，則差得陽明之本意。此處所謂「良知」，實卽濂溪之「太極」也。陽明以良知本體爲虛無，卽猶濂溪謂「無極而太極」也。陽明平常推挹濂溪、明道，猶在象山之上。然若論究天地萬物之

一體，則明道、象山差近，當爲一格，濂溪應別爲一格。陽明提倡良知，應單從象山路子，不必牽涉濂溪。今陽明既未能更超一級，融通此兩徑於一致，而立說忽彼忽此，此皆其學說闡發未細，未臻成熟之故。

陽明又云：「離卻我的靈明，更沒有我的天地鬼神萬物。」或問：「天地鬼神萬物，千古見在，何沒了我的靈明便俱無了？」曰：「今看死的人，他的天地萬物尚在何處？」此條陳義甚膚，乃似一種極端個人主義的唯心論，亦可謂是一種常識的世俗之見的唯心論，此正陽明自所譏評「從軀殼起念」也。若如上引兩條之說，良知生天生地，神鬼神帝，草木瓦石皆有良知，則人之良知，亦只分得了天地鬼神萬物良知之一分。而個人的良知，更屬人類良知之一瞥。與物無對的良知精靈，決不盡於我之方寸間，何得謂「離卻我的靈明，便無天地鬼神萬物」乎？此乃陽明夙昔所存「心外無物」之舊意見，而言之更墮落。孟子、象山決不如此說。當知有一人一時之心，有萬眾萬世之心。姑以人心、道心說之。人心、道心雖屬一心，而自有辨。人心乃一人一時之心，當下而即是。道心乃萬眾萬世之心，千古而常然。離卻當下即是之心，亦不見有千古常然之心，此一義也。然不可謂凡屬當下即是者，皆屬千古常然，此又一義也。良知靈明，固屬當下即是，而尤當要是千古常然。浙中王門有徐魯源，學於錢緒山，嘗謂：「求之於心者，所以求心

之聖。求之於聖者，所以求聖之心。聖人先得此心之同然，故盡心必證於聖人。中庸言『至誠無息』，將此理生人方有、未生既化之後俱息耶？抑高明、博厚、悠久無疆之理異於天地耶？」魯源此說，可以糾上引陽明一番話之偏失矣。故象山言「心即理」，亦必同舉東海、南海、西海、北海之聖人，又必同舉千百世之上乃至千百世之下之聖人。包宇宙以爲量，奉聖人以爲準。豈如陽明隨舉當前一人一時瞬息變滅之心而輕爲之說乎！若果以此心之虛靈爲心體，推論之極，而以一一人一時之心爲當下而即是，此亦言思之相引而必至者。然而不免爲狂禪之歸，此又陽明言良知一歧義。陽明隨順爲說，後學不察，推波助瀾，遂至於不勝其流弊也。

以上皆舉陽明以良知爲天地萬物之本體之義，其語病尤易見。惟其陽明以良知爲天地萬物之本體，而又以虛無說良知，謂：「良知之虛，便是天之太虛。良知之無，便是太虛之無形。日月風雷，山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行。」由此說下，又何疑乎以無善心體？又何疑於龍谿之以四無立教乎？繼此有當附論者，則晚明學者盛行之「三教合一」論，其源亦起於陽明。陽明早年濡染於老、佛之說者既深，及其晚節，告語學者，於二氏之說，常明白稱引不諱，此已略見於前述矣。茲再舉其明顯者一條如次：

而不知耳。顏子擇乎中庸，有不善未嘗不知，未嘗復行，無祇於悔，所謂復也。能擇而守，拳拳服膺而弗失，所謂姤也。復者，陽乘陰也。姤者，陰遇陽也。知復而不知姤，則孤陽易蕩而藏不密。知姤而不知復，則獨陰易滯而應不神。知復知姤，乾坤互用，動靜不失其時，聖學之脈也。堯夫所謂天根，即師門所謂良知。萬有生於無，知為無知之知，歸寂之體，即天根也。萬物備於我，物為無物之物，應感之用，即月窟也。意者動靜之端，寂感之機，致知格物者，誠意之功也。此孔門家學也。」

陽明常引釋氏語論學，龍谿乃援道家言暢伸之，可謂有其師必有其弟矣。然龍谿至以邵堯夫之說「天根」者說師門之「良知」，則豈陽明龍場驛一悟時之所知乎？又其謂「一念初萌，洪濛始判」，則不僅儒家無其義，即老、釋亦無此說，此乃其師答薛侃去草之問之引伸也。

或問老、佛虛無之旨與吾儒之學同異。龍谿曰：

先師有言：「老氏說到虛，聖人豈能於虛上加得一毫實。佛氏說到無，聖人豈能於無上加得一毫有。」吾人今日未用屑屑在二氏身分上辨別同異，先須理會吾儒本宗明白。聖人微言見於大易，學者多從陰陽造化上抹過，未之深究。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大

生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。便是吾儒說「虛」的精髓。無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故，便是吾儒說「無」的精髓。自今言之，乾屬心，坤屬身。心是神，身是氣。身心兩事，卽火卽藥。元神元氣，謂之藥物。元氣往來，謂之火候。神專一則自能直遂，性宗也。氣翕聚則自能發散，命宗也。真息者，動靜之幾，性命合一之宗也。一切藥物，老嫩浮沉，火候文武進退，皆於真息中求之。大生云者，神之馭氣也。廣生云者，氣之攝神也。天地四時日月有所不能達焉，不求養生而所養在其中，是之謂至德。盡萬卷丹經，有能出此者乎！無思無為，非是不思不為。念慮酬酢，變化云為，如鏡之照物，我無容心焉，是故終日思而未嘗有所思也，終日為而未嘗有所為也。無思無為，故其心常寂，常寂故常感。無動無靜，無前無後，而常自然。不求脫離，而自無生死可出，是之謂大易。盡三藏釋典，有能外此者乎！先師提出「良知」二字，範圍三教之宗，卽性卽命，卽寂卽感，至虛而實，至無而有，千聖至此，騁不得一些精采，活佛、活老子至此，弄不得一些伎倆。同此卽是同德，異此卽是異端，如開拳見掌，是一是二，曉然自無所遁也。不務究明本宗，而徒泥執名象，纏繞葛藤，祇益紛紛射覆耳。

讀龍谿此條，可見王門當時確有以「良知」二字範圍三教之意。惟龍谿不從孟子說良知，改從大易說良知，更爲別開生面。龍谿晚年所至接引，自兩都及吳、楚、閩、粵，皆有講舍，而江、浙爲尤盛。每會常數百人。龍谿年至八十，猶不廢出游，其精神蓋幾幾自講學轉而爲傳教。溫陵李贄於龍谿尤讚嘆佩服，以爲「前無往古，今無將來。後有學者，可以無復著書矣」。然王學至於李贄之徒，亦遂橫流放濫，不可復從而究詰之，而王學遂自此墮地不復振。夫範圍三教，融通歸一，豈非學術界一大業，思想界一大事。惟其言思意境，必能卓乎有以超乎三家之上，乃始可以包絡乎三家之外，而後三家之異同乃可融會消攝於我範圍之內，而俱以爲我之用。否然者，隨順含糊，管攝不住，終必決裂以去。抑且自亂本宗，精微昧失，粗迹流傳，其害不可勝言矣。故君子之論學，別異尤審於會同。張、程言「理一」，必言「分殊」。朱子言「格物」，今日格一物，明日格一物，貴能卽物而格，而豁然貫通，則期之不知誰何日之一旦。豈得以「尊德性」爲易簡，而目「道問學」爲支離乎？孔子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」豈十室之邑之忠信，卽是易簡；而孔子之好學，乃爲支離乎？孟子曰：「予豈好辨哉？予不得已也。」至若陽明、龍谿之爲辨，則後人實有不得其不得已之所在者，是亦不可以無辨也。

（民國三十三年十一月思想與時代三十七期）

略論王學流變

陽明良知之學，簡易直捷，明白四達，兼掃蕩、和會之能事。且陽明以不世出之天姿，演暢此愚夫愚婦與知與能之眞理，其自身之道德、功業、文章，均已冠絕當代，卓立千古，而所至又汲汲以聚徒講學爲性命，若飢渴之不能一刻耐。故其學風淹被之廣，漸漬之深，在宋、明學者中，乃莫與倫比。卽伊川、晦翁，皆所不逮。惟其所提「良知」宗旨，卽在及門弟子中，已多出入異同，而末梢更甚。舉其著者，有浙中、泰州、江右三派。

浙中爲陽明鄉里，承風最先。弟子著者有錢緒山（德洪）、王龍谿（畿）。四方來學者，先由二人疏通其大旨，乃卒業於陽明，一時稱教授師。陽明卒後，二人主持江、浙、宣、歙、楚、閩各地講會，歷數十年。故陽明學之宏揚，二人之功最大。陽明初教學者以默坐澄心之學，晚年始提「致良知」宗旨，二人親炙最久，於此獨多發揮。緒山之言曰：

夫鏡物也，故斑垢駁雜，得積於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虛靈非物，斑垢駁雜停於何所？磨之功，又於何所乎？今所指吾心之斑垢駁雜者，非氣拘物蔽乎？既曰氣拘物蔽，則由人情事物之感而後有。今將於未涉人情事物之感之前而先加致之之功，又將何所施耶？（答薛雙江）

又曰：

離已發而求未發，必不可得。久之則養成一種枯寂之病，認虛景為實得，擬知見為性真，

誠可慨也。（復何吉陽）

緒山此說，確承陽明晚年「事上磨練」與「必有事焉」之教而來。嘗指畫廊真武流形圖曰：「觀此可以證儒、釋之辨。」眾曰：「何如？」曰：「真武山中久坐，無得，欲棄去，感老嫗磨針之喻，復坐二十年，遂成至道。今若畫堯流形圖，必從克明峻德、親九族以至協和萬邦。畫舜流行圖，必從舜往於田，自耕稼陶漁以至七十載陟方。又何時得在金碧山水中枯坐二三十年，而後可以成道耶？」緒山此說，與此後顏習齋分畫孔孟、程朱兩講堂之喻，先後如出一口。良知之學，

由此入手，斷無沉空守寂之病。又若依照緒山此番意見，爲諸色人等各畫一幅流形圖，則必成爲陽明「拔本塞源」論中之理想社會，以其各有所事，絕不蹈空也。此是緒山確守師門宗旨處。

緒山又有天成篇，大意謂：

吾人與萬物混處於天地之中，其能以宰乎天地萬物者，心也。天地萬物有聲，而爲之辨其聲者心也。天地萬物有色，而爲之辨其色者亦心也。是天地萬物之聲非聲，由吾心聽斯有聲。天地萬物之色非色，由吾心視斯有色。天地萬物之變化非變化，由吾心神明之斯有變化。

然吾心爲天地萬物之靈者，非吾能靈之，吾一人之視其色若是矣，凡天下之有目者同是明也。一人之聽其聲若是矣，凡天下之有耳者，同是聰也。一人之思慮其變化若是矣，凡天下之有心知者，同是神明也。匪徒天下，凡前乎千百世以上，後乎千百世以下，其耳目心知亦無弗同。然則明非吾之目，天視之也。聰非吾之耳，天聽之也。變化非吾之心知，天神明之也。

吾心爲天地萬物之靈，惟聖人能全之。非聖人能全之，夫人之所同也。聖人之視色與吾目

同，而能不引於物者，率天視也。聖人之聽聲與吾耳同，而能不蔽於聲者，率天聽也。聖人之思慮與吾心知同，而不亂於思慮者，通神明也。故曰聖人可學而至。非學聖人也。能自率吾天也。

緒山此論，發揮心體，最爲有功。大抵言良知者，率本個人言，而不知心體之超個人。其超個人而言心體者，又兼綜萬物言，不知人與萬物自有界限。故言心體，莫如就人心之同然處言。良知非個人心，乃大羣心。抑且大羣或僅指同時，良知、心體並包異世。故良知不僅爲大羣心，乃實爲歷史心。良知者，乃就歷史大羣心之同然處言，卽人類悠久不息之一種文化心也。通古今人文大羣而言其同然之大體，則人而達於天矣。蓋惟到此境地，始爲人爲與自然之交融點，此卽「天人合一」之真體也。此體本就人文大羣而建立，故與主張天地萬物皆由吾心中流出者不同，亦與主張天地萬物之背後皆屬同一心體者有辨。故孟子道性善，「言必稱堯、舜」，所以必稱堯、舜者，非就古今人文大羣之全體而求其準則，則不足以見此心體之至善也。故象山亦言，「東海有聖人，西海有聖人，千百世之上有聖人，千百世之下有聖人，此心同，此理同」。若抹殺海之東西，世之上下，惟我獨聖，而言良知，斷無是處。

與鹿豕遊，及其聞一善言，見一善行，沛然若決江河。」可見舜亦不純乎「性之」者。舜之聞善言，見善行，而沛然若決，即舜之由外「反之」也。故曰「大舜善與人同，樂取於人以爲善」。洵知取於人以爲善，何必果於自率己靈？千百世之上，有聖人焉，此心同，此理同，千百世以上聖人之心靈，即吾心之靈也。服堯之服，言堯之言，行堯之行，斯亦堯而已矣。必如是乃見心體之廣大。故曰「多識前言往行以蓄我德」。惟其心同理同，故前言往行，反之我心，即我心之德也。陽明嘗言：有百鎰之黃金，有一兩之黃金，其分兩異，其成色同。然即爲一兩之黃金，亦非可棄學而自成。試觀老農老圃，日出而作，日入而息，彼豈止自率吾靈？彼固已承襲乎千百世以來人之心靈之經驗積集而爲老農老圃。必如是乃始謂「天作之，人復之」。夫所謂人者，固必將通物我，亙古今，累千百世而上一焉。莊生曰：「參萬歲而一成純」，乃始謂之人耳。豈專區區於七尺之軀，百年之壽，而乃謂之人乎？陽明本意謂一兩之金與百鎰之金，其爲精金則一，然並不專欲人爲一兩之金。凡必欲自率吾靈，以爲致知之全功者，此皆易於限人爲一兩之金，而忽忘百鎰之貴重。由其忽忘大眾心，而拘束於小我心；忽忘文化心，而徘徊於現前心；則天乃昭昭之天，人乃藐藐之人，其心靈亦如星星之火，涓涓之泉，雖亦火然泉流，要之不光明、不充沛。此種缺陷，在龍谿呈露更顯。

龍谿云：

涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑，先師謂象山之學得力處全在積累。須知涓流即是滄海，拳石即是泰山，此是最上一機，不由積累而成者也。

此處提高了涓流拳石，必主不由積累，則易使人由文化心轉退到現在心，勢必主張當下即是，現前具足。羅念菴極懷疑「現成良知」而龍谿非之，謂：

念菴謂世間無有現成良知，非萬死功夫，斷不能生。以此較勘虛見附和之輩，未為不可。若必以見在良知與堯、舜不同，必待功夫修證而後可得，則未免矯枉之過。曾謂昭昭之天與廣大之天有差別否？

龍谿必認昭昭之天即廣大之天，猶其謂涓流即滄溟，拳石即華岑也。此種意見，固是直承陽明精金之喻而來，但若推義至盡，則現在的心靈，只如電光石火，一閃一閃，變動不可捉摸；必認真此處入手，則最多只是所謂天機一片而已。龍谿謂：

現在一念，無將迎，無住著，天機常活，便是了當，千百年事業更無剩欠。

此種境界，顯與禪宗無大區別。一切價值，全在當下認取，更不受其他衡量，如此則易使人生專走向活潑自在、脫灑快樂的路上去。故龍谿曰：

樂是心之本體，本是活潑，本是脫灑，本無罣礙繫縛。

由此便與泰州路脈接榫。陽明嘗云：

某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不落實用功，負此知耳。

其實龍谿、心齋早有把良知作光景玩弄之意味。若論活潑快樂，天機自在，此本人人可有，時時可有；但若張皇過甚，實際是愚夫愚婦，砍柴擔水，卻定要說成天德王道，神機妙用，則便成何心隱、李卓吾之流。彼輩已早在龍谿講學時期活躍。顧亭林日知錄謂：「龍谿之學，一傳爲何心隱，再傳爲李卓吾、陶石簣。」梨洲學案以心隱、石簣入泰州，於卓吾則諱而不言。今若再將

依靠，不得謂之獨矣，……知誠意之為慎獨，則知用力於動念之後者悉無及矣。

本來宋、明學偏重的爭點，只在心、性二字上。伊川、晦翁偏重「性」，便不免要向天地萬物的後面去尋找一本體。象山、陽明偏重「心」，說到性處，往往疏略不見精采，如是則又似只偏在現象一方面。陽明云：性只是心之體。又說：知是心之本體。但你若看重「知」字，則自易偏向已發處。及其弊，則即流行即本體，又落禪宗窠套。龍谿、泰州皆由此走失。今一菴提出「意」字，說其有定向而中涵，不下「本體」字，而恰恰坐落到孟子「性」字的意義上。當知性正指人心之有定向處，而又是涵於人心之中，非獨立於人心之外。故一菴誠意慎獨之說，正可補救陽明良知學易犯之流病，使人回頭認識心體，則不致作一段光景玩弄。但心之定向，由一人一世看，尚不如由千萬人、千百世看，更為明白是當。一菴對此處，惜未見有所發揮。則慎獨之學，到底又不免要轉入江右主靜歸寂的路去。此後劉戡山亦主誠意慎獨，與一菴意思不謀而合。黃梨洲仍襲師說，故謂：「姚江之學，惟江右得其傳。」其實此意亦仍待商量也。

江右王門以鄒東廓（守益）、羅念菴（洪先）、羅兩峯（文敏）、聶雙江（豹）為著。但惟雙江、念菴專拈歸寂主靜，確然與浙中樹異。當陽明征思、田、雙江書問「勿忘勿助」，陽明答書：「

此間只說必有事焉，不說勿忘勿助。專言勿忘勿助，是空鍋而爨也。」此可謂是陽明之晚年定論。但雙江講學，則刻意注重陽明早年教法，提倡靜坐，使能歸寂以通感。一時同門皆疑其說，其一則謂：「道不可須臾離，今日動處無功，是離之也。」其一則謂：「道無分於動靜，今日工夫只是主靜，是二之也。」其一謂：「心事合一，心體事而無不在，今日感應流行著不得力，是脫略事爲，類於禪悟也。」獨羅念菴於雙江深相契合，謂：「雙江所言真是霹靂手段，許多英雄瞞昧，被他一口道著，如康莊大道，更無可疑。」故念菴又特提濂溪「主靜」二字，謂：

良知固出於稟受之自然，然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功。非經枯槁寂寞之後，一切退聽，而天理炯然，未易及此。學者舍龍場之懲創，而談晚年之熟化，豈止躐等而已。

大體念菴意見與龍谿所隔亦祇一間，龍谿嘗謂：「以世界論，是千百年習染；以人身論，是半生依靠。學問須識眞性，始能不落陪奉。」念菴思想正從此等處逼進。念菴謂：

只在話頭上拈弄，至於自性自命傷損不知。當下動氣處，自以為發強剛毅。纏黏處，自以

為文理密察。加意陪奉，卻謂恭敬。明白依阿，卻謂寬仁。如此之類，千言萬語莫能狀其情變。

此等處，便成所謂「偽良知」，其實亦只是習染、依靠、陪奉，其病根則仍在不識自己真性命。念菴因此重新提出濂溪主靜無欲的口號，作為對症下藥。「主靜」是工夫，「無欲」則是境界。其與龍谿意見相歧處，則在「現前良知」之可靠與否。惟其現前良知不可靠，故須有「致良知」一番功夫，始可復到良知本體。念菴又謂：

陽明拈出良知，上面添一「致」字，便是擴養之意。今卻盡以知覺發用處為良知，至又易「致」字為「依」字，則是只有發用，無生聚矣。木常發榮必速槁，人常動用必速死，天地猶有閉藏，況於人乎？是故必有未發之中，方有發而中節之和。必有廓然大公，方有物來順應之感。

可見念菴所謂工夫，只重在收斂保聚。聶雙江因繫獄經年，閑久靜極，忽見此心真體，喜曰：「此未發之中也。守是不失，天下之理皆從此出矣。」念菴關石蓮洞，默坐半榻間，不出戶者三

年。王龍谿恐其專守枯靜，訪之。念菴曰：「往年尚多斷續，近來無有雜念，雜念漸少，即感應處便自順適。即如均賦一事，至今半年，終日紛紛，未嘗敢厭倦、執著、放縱、張皇，惟恐一人不得其所。一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂此即是靜定工夫。非紐定默坐時是靜，到動應時便無著靜處也。」其實念菴此等境界，頗似明道定性書，確是接近濂溪門路。然視明道識仁篇意境，則未免又疎隔。江右之學，用以糾正浙中王門承領本體太易之病，自屬一道。若在此提掇過猛，則枯槁寂木之後，所謂「天理炯然」者，恐終不免帶有一些蕭然世外之概。此種天理，又恐嚴淨有餘，生趣不足。而且此等工夫，若非身在方外，則必士大夫之居有特殊環境者然後能之。如陽明之龍場驛，雙江之詔獄，此本偶遇，非可專求。抑又豈能人人效念菴各關一石蓮洞默坐三年而不出乎？抑且刻意向裏尋求，雖於世俗習染依靠，可有許多洗滌澄清，但到底還是一個現前當下，還是在小我腔子裏，還是湊泊不上大羣心與文化心，依然是把昭昭之天來作整個天體看。所以說江右與浙中所隔只一間。江右王門如雙江、念菴，依然是走了偏路，未得爲大中至正之道。此下如東林高忠憲、湘西王船山論學，都頗近江右，尤其是念菴論學之軌轍。論其在晚明學術界影響，江右實超過浙中。但王學實在是一個活潑生動的，江右以後，又轉靜細蕭嚴，不免帶有道家氣。若再加上一些嚴密的意味，便又要由王返朱。晚明學術，只在此處繞圈子，更無新

嘉靖五年丙戌 先生年二十九。

復當會試，文成命往，曰：「吾非欲以一第榮子，顧吾之學疑信者猶半，及門樸厚者未盡通解，穎慧者不盡敦毅，能闡明者無踰子。今當覲試，仕士咸集，子其往焉。」是歲，同門錢緒山亦在選，時閣部大臣多不喜學，相語「此非吾輩仕時也」，不就廷試而歸。

嘉靖七年戊子 先生年三十一。

天泉證道。學案云：「文成征思、田，緒山與先生居守越中書院。送至嚴灘而別。」

天泉證道，龍谿始創「四無」之論，得陽明印可。謂四無爲上根人立教，四有爲中根以下人立教。上根者，卽本體便是工夫，頓悟之學也。中根以下者，須用爲善去惡工夫，以漸復其本體也。此處陽明分說頓、漸，顯然承襲禪義。

學案又謂：「先生之論，以正心爲先天之學，誠意爲後天之學。從心上立根，無善無惡之心，卽是無善無惡之意，是先天統後天。從意上立根，不免有善惡兩端之扶擇，而心亦不能無雜，是後天復先天。」今按：性屬先天，心屬後天，孟子盡心知性，卽以後天復先天也。大抵程、朱承其說。陸、王不喜分別心性，一切從心上立根，此承禪宗來。至龍谿而大肆其旨。慧能曰：「吾心卽佛性。」卽以先天統後天也。

又按：陽明言良知，語本孟子。龍谿尤喜道家言，故好以康節治易語闡其師說。

又按：後人論王學，率辨天泉證道；不知同年稍後，尚有嚴灘送別。傳習錄卷下，先生起征思、田，德洪與汝中追送嚴灘。汝中舉佛家實相、幻相之說。先生曰：「有心俱是實，無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。」汝中曰：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說工夫。無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上說本體。」先生然其言。今按：此謂「有心俱是實」，乃指先天之心言。「無心俱是實」，則指後天之心言。本體屬先天，工夫屬後天。此證陽明晚年，天泉橋及嚴灘兩番話，皆發揮禪義，亦惟龍谿得其心傳。

嘉靖八年己丑 先生年三十二。

文成卒，龍谿、緒山方赴廷試，因文成征思、田歸，渡江復返，迎至嚴灘，聞訃，於是共奔至廣信。成喪，扶輓歸越，築場廬墓，心喪三年。

嘉靖十一年壬辰 先生年三十五。

始赴廷對。是年授南京職方主事。

嘉靖二十八年己酉 先生年五十二。

夏赴寧國水西會，有水西會約題詞。仲秋，偕錢緒山携浙、徽諸友赴會沖元，凡百餘人，有

會，有書進修會籍。又赴寧國水西會，先後至者百餘人，十三日而解，有水西同志會籍。

嘉靖四十年壬戌 先生年六十四。

仲冬，自洪都趨撫州，蒞擬硯臺之會，有撫州擬硯臺會語。有云：「涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑。先師謂象山之學得力處全在積累。須知涓流卽是滄海，拳石卽是泰山。此是最上一機，不由積累而成者也。」此處是龍谿發揮師義，然視象山蔑如矣。以此推之，龍谿於禪，實應在馬祖之後。赴松原新廬會羅念菴，有松原晤語。

念菴謂：「世間無有見成良知，非萬死工夫斷不能生。」龍谿謂：「若必以見在良知與堯舜不同，曾謂昭昭之天與廣大之天有差別否？」今按：論語：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」念菴看重其下一語，龍谿則看重其前一語。

嘉靖四十三年甲子 先生年六十七。

春暮赴宛陵會，時羅近谿爲宣州守，大集六邑之士千餘人，有宛陵會語。龍谿有曰：「吾之良知，自與萬物相爲流通，而無所凝滯。後之儒者，不明一體之義，不能自信其心，反疑良知涉虛不足以備萬物，先取古人孝弟愛敬、五常百行之迹，指爲典要，揣摩依仿，執之以爲應物之則，而不復知有變動周流之義；是疑目之不能辨五色，耳之不能辨五聲，豈惟失卻視

聽之用，而且汨其聰明之體，其不至聾且瞶者幾希。」此辨近老子，但顯與孟子不同。赴水西會，道出陽羨，時耿楚侗校文宜興，出訪，有東遊會語。

嘉靖四十四年乙丑 先生年六十八。

春之留都，大會於新泉之爲仁堂，有留都會記。耿楚侗送至新安江舟中。有新安福田山房六邑會籍，云：「春暮赴新安福田之會，至則六邑諸子候久矣。舊在城隅斗山精舍，改卜於此，蓋四月十八日也。凡十餘日而會解。」文云「嘉靖丁丑」，嘉靖無丁丑，當係乙丑之誤。文又云：「竊念斗山相別以來，於今復八九年。」當是自丁巳福田之會至是適九年也。夏赴弔羅念菴，復之安城永豐，展拜雙江、東廓諸人墓。歸途與李見羅諸人會於洪都，有洪都同心會約。舊附近同志，每月兩會，以地址相望百餘里，會不能數，每歲爲四會，季月望爲始，以十日爲期。舟過彭蠡，入白鹿，有白鹿洞續講義。

隆慶二年戊辰 先生年七十一。

抵姑蘇，赴蔡春臺之請，有竹堂會語。

隆慶四年庚午 先生年七十三。

秋仲有建初山房會籍申約，云：「新安舊有六邑同志之會，予與緒山錢子更年蒞會，初會斗

非格物之原旨。「此可謂之是龍谿格物說。龍谿承陽明，亦主極端唯心論，認為心外無物，物因感而有。孔、孟、程、朱則以性爲天則，但不言性外無物，只言物皆有性。欲亦性之所有。欲而當卽爲理。故人欲卽在天理中，違於天理始稱人欲。今龍谿謂欲出於意。陽明主誠意，龍谿殆承師說，主寡欲以至於無欲，乃是格物。伊川、朱子則曰居敬窮理，是無欲乃可格物也。大抵陽明、龍谿皆主以己意說古書，訓詁考據皆非重視。大體龍谿此處之意，乃欲說「本來無一物」，須「無所住而生其心」也。

萬曆五年丁丑 先生年八十。

太平杜氏重修家譜序：「萬曆丁丑，余赴宣、歙之會，道出太平九龍山。」又圖書先後天跋語：「丁丑夏，余赴水西之會，道出桐川。」又桐川會約：「桐川有會舊矣，自吾同門友東廓鄒公判廣德時，肇建復初院，爲聚友講學之所；予嘗三過桐川，與諸友相會，其後與廢不常。茲予赴水西斗山之期，寓徑桐川，遠近諸友，凡百餘人，大會於復初。」

萬曆十一年癸未 先生年八十六。

是歲六月七日，先生卒。

儒者之學務於經世，……功著社稷而不尸其有，澤究生民而不宰其能，教彰士類而不居其德。周流變動，無為而成，莫非良知之妙用，所謂渾然一體者也。（陽明先生年譜序）

以上三引龍谿言，皆云儒者之學務於經世，而必以無欲爲本。然孔子曰：「我欲仁，斯仁至矣。」豈不較無欲之說爲易簡而直捷乎？其言經世，專主傳道，不言善治，亦其失。

雙江丈來書，見教立本之旨，於良知誠有所發，但格物處尚須有商量。所謂致知在格物，言致知全在格物上，猶云舍格物更無致知工夫也。如雙江所教，格物上無功夫，則格物在於致知矣。（答羅念菴）

龍谿所謂格物，即指「在日食貨色上料理」，亦即陽明所謂「事上磨練」。此乃江右與浙中相異處。

君子之學貴於淨悟。……入悟有三：有從言而入者，有從靜坐而入者，有從人情事變練習而入者。得於言者謂之解悟，觸發印正，未離言詮，譬之門外之寶，非己家珍。得於靜坐者謂之證悟，收攝保聚，甚有待於境。譬之濁水初澄，濁根尚在，纔遇風波，易於淆動。

得於練習者謂之徹悟，磨礱煅煉，左右逢源，譬之湛體冷然，本來晶瑩，愈震蕩愈凝寂，不可得而澄清也。（悟說）

此亦「事上磨練」之意。然幾疑有不認讀書爲事之意，亦可怪也。

孔門教人之法，見於禮經。其言曰：「辨志樂羣，親師取友，謂之小成。強立而不反，謂之大成。」未嘗有靜坐之說。靜坐之說起於二氏，學者殆相沿而不自覺耳。古人自幼便有學，使之收心養性，立定基本，及至成人，隨時隨地，從事於學，各有所成。後世學絕教衰，自幼不知所養，薰染於功利之習，全體精神，奔放在外，不知心性為何物，所謂欲反其性情而無從入，可哀也已。程門見人靜坐，每嘆以為善學，蓋使之收攝精神，向裏尋求，亦是方便法門。先師所謂因以補小學一段工夫也。……良知本體，原是無動無靜，原是變動周流，此便是學問頭腦，便是孔門教法。（東遊會語）

陽明初教，以靜坐爲方便法門，龍谿卻不甚重視靜坐。梨洲謂之「懸崖撒手」，此亦其一例。

吾人未嘗廢靜坐，若必藉此爲了手，未免等待，非究竟法。聖人之學，主於經世，原與世

界不相離。古者教人只言藏修游息，未嘗專說閉關靜坐。若日日應感，時時收攝，精神和暢充周，不動於欲，便與靜坐一般。況欲根潛藏，非對境則不易發。……若以見在感應不得力，必待閉關靜坐，養成無欲之體，始為了手，不惟蹉卻見在工夫，未免喜靜厭動，與世間已無交涉，如何復經得世。獨修獨行，如方外人則可，大修行人，於塵勞煩惱中作道場，吾人若欲承接堯、舜、姬、孔學脈，不得如此討便宜也。（三山麗澤錄）

吾人為學之所大患者，在於包裹心深，擔當力弱。

悟須實悟，修須真修。凡見解上揣摩，知識上湊泊，皆是從言而入，非實悟也。凡氣魄上承當，格套上模擬，皆是泥象而求，非真修也。（留都會記）

竊念吾之一身，不論出處潛見，當以天下為己任。……最初立志便分路徑，入此路徑，便是大人之學。外此便是小成曲學。先師萬物一體之論，此其胚胎也。吾人欲為天地立心，必其能以天地之心為心，欲為生民立命，必其能以生民之命為命。……誠得此體，方是上下與天地同流。宇宙內事，皆己分內事，方是一體之實學，所謂大丈夫事。小根器者不足以當之。（書同心冊卷）

又曰：

吾儒之學，與禪學、俗學，只在過與不及之間。（卷十五自訟長語示兒輩）

此言「過與不及」，即其無大異處。俗即不及，禪則過。凡讀儒書而異陽明者，則皆俗學也。

又曰：

慈湖之學得於象山，超然自悟本心，乃易簡直截根源。說者因晦菴之有同異，遂闕然目之為禪。禪之學，外人倫，遺物理，名為神變無方，要之不可以治天下國家。象山之學，所謂儒者有用之學也。世儒溺於支離，反以易簡為異學，特未之察耳。（卷五慈湖精舍會語）

此以象山、慈湖為儒，晦菴為俗，而儒與禪之辨亦見。禪學「外人倫，遺物理，不可以治天下國家」，此其與儒異。至其「自悟本心」則一也。

又曰：

人議陽明之學亦從慈嶺借路過來，非也。非惟吾儒不借禪家之路，禪家亦不借禪家之路。

昔香巖童子問瀉山西來意，瀉山曰：「我說是我的，不干汝事。」故曰：「丈夫自有冲天志，不向如來行處行。」聖人先得我心之同然，印證而已。若從言句承領，門外之寶，終非自己家珍。人心本來虛寂，原是入聖真路頭。虛寂之旨，義、黃、姬、孔相傳之學脈，儒得之以為儒，禪得之以為禪，固非有所借而慕，亦非有所托而逃也。若夫儒、釋、公、私之辨，悟者當日得之。（卷七南遊會紀）

儒與禪同出心源，皆非向外面借路。晦菴「言句承領」，則不免為俗學。

又曰：

虛者氣之府，寂者生之機。今以虛寂為禪定，謂非致知之旨，則異矣。佛氏以虛寂為性，亦以覺為性，又有皇覺、正覺、圓覺、明覺之異。佛學養覺而盡於用，時儒用覺而失所養，此又是其大異處。（卷六致知議辨）

儒與禪同主虛寂，同養此覺。時儒即俗儒，則不免大異。

又曰：

先師一生教人喫緊處，只有「在格物」三字。吾人學道切要處，亦只有「在格物」三字。

此儒、釋毫釐之辨。（卷十答吳格齋）

陽明言致良知，此爲儒、禪所同。惟言格物，則不啻於用。毫釐之辨，在此而已。

又曰：

文公曰：「人之所以爲學，心與理而已。心雖主乎一身，而體之虛靈，實以管乎天下之理。理雖散在萬事，而用之微妙，實不外人之一心。」是其一分一合之間，已不能無啟學者心理爲二之弊。若先師於格物之旨，則是物理不外於吾心，虛靈不昧，眾理自此而具，萬事由此而出，合心與理而爲一者也。文公謂：「天下之物，方圓輕重長短，皆有定理。此外之物格，而後內之知至。」先師則謂事物之理，皆不外於一念之良知。規矩在我，而天下之方圓不可勝用。無權度，則無輕重長短之理矣。毫釐千里之謬，不於良知察之，亦將何所用其學乎？（卷十答吳格齋）

程、朱主「性卽理」，陸、王主「心卽理」，心、性不分，近於佛學。龍谿承之，故以「虛寂」

爲性，「覺」爲性，「格物」卽格此規矩之在我者。必主物不外心，而主心與物一。故「致知」卽「格物」。如此則禪自與儒爲近，程、朱乃與儒爲遠也。

龍谿旣並言儒、禪，亦並言儒、佛：

問良知之教與佛教同異。予謂良知性之靈，心之覺體。佛是覺義。卽心爲佛，致良知卽是開佛知見。同異未暇論也。（卷二十七室張氏安人哀辭）

又曰：

先師謂吾儒與佛學不同，只毫髮間，不可相混。蓋師門歸重在儒，儒、佛如太虛，太虛中豈容說輕說重，自生分別。儒學明，佛學卽有所證。（卷六答五臺陸子問）

又曰：

世、出世法本非兩事，在人自信自悟，亦非和會使之一也。（同上）

如此則儒、佛同此良知，所異在毫髮間，卽世、出世之辨，而本非兩事，故明儒學卽可證佛學

也。龍谿亦常言會通世、出世法，此不詳引。

又曰：

儒學明，佛學始有所證。毫釐同異，始可得而辨。（卷七南遊會紀）

是龍谿於此乃屢言之。既明儒學可以證佛，則明佛學亦可證儒。繼龍谿言王學最開動者爲羅近溪。龍谿曰：

近溪所見，還從禪宗來。（卷十答馮錦川）

依龍谿意，近溪乃以禪證儒者。自此以下，以禪證儒者乃日盛。然龍谿於此亦早言之。故曰：

中庸未發之旨，乃千古入聖玄機。虛以適變，寂以通感，中和位育，乃其功用之自然，非有假於外也。世之學者，不得其機，未免涉思為，泥典要，甚至求假於形名器數，助而發之，充其知識，以為儒者之學在是矣。語及虛寂，反闕然指以為禪。間或高明之士，有得於禪者，復以儒者之學在於敘正人倫，未盡妙義，隱然若有伸彼抑吾之意，聖學何由而明

是龍谿之畢生講學，自謂乃得陽明印證，亦可謂是一種禪的精神也。

龍谿不諱言禪與佛，又常兼言二氏。故曰：

先師有言：「老氏說到虛，聖人豈能於虛上加得一毫實。佛氏說到無，聖人豈能於無上加得一毫有。老氏從養生上來，佛氏從出離死生上來，卻在本體上加了些子意思，便不是他虛無的本色。」吾人今日，未用屑屑在二氏身上辨別同異，先須理會吾儒本宗明白，二氏毫釐，始可得而辨耳。（卷四東遊會語）

又曰：

吾儒之學明，二氏始有所證，須得其髓，非言思可得而測也。吾黨不能反本，自明其所學，徒欲以虛聲嚇之，祇為二氏之所嘆。

又曰：

吾儒與二氏之學不同，特毫髮間，須從源頭上理會，骨髓上尋究，方得相應，非見解言說

可得而辨。（卷十六書陳中閣卷）

又曰：

二氏之學，雖與吾儒有毫釐之辨，精詣密證，植根甚深，豈容輕議。（卷十六水西別言）

是龍谿之於老，亦猶其於釋，皆謂其於吾儒，僅有毫釐之相差。明於此，即可證於彼，不煩作分別之辨。此皆承其師晚年宗旨。惟陽明粗抽其緒，而龍谿乃暢加闡發耳。

故龍谿又喜言三教合一，而一綰之於其師之言良知。故曰：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛。佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂。世之儒者，不揣其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。人受天地之中以生，均有恒性，初未嘗以某為儒，某為老，某為佛，而分授之也。良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞，不徇典要，不涉思為，與百姓同其好惡，不離倫物感應，而聖功徵焉。學老、佛者，苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道、釋之儒也。為吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦儒之異端而已。（卷十七三教堂記）

是謂儒、釋、老皆在復性，老、釋非異端，而異端轉在儒。又曰：

先師提良知二字，乃三教中大總持。吾儒所謂良知，卽佛所謂覺，老所謂玄，但立意各有所重，而作用不同。大抵吾儒主於經世，二氏主於出世。（卷十與李中溪）

又曰：

大抵吾師良知兩字，萬劫不壞之元神，範圍三教大總持。良知是性之靈體。（卷九與魏水洲）

又曰：

先師提出良知兩字，範圍三教之宗。卽性卽命，卽寂卽感。至虛而實，至無而有。千聖至此，騁不得一些精采。活佛活老子至此，弄不得一些伎倆。同此卽是同德，異此卽是異端。（卷四東遊會語）

又曰：

羅念菴年譜

民二十六年之冬，避居湖南南嶽衡山，每週六，必下山至南嶽市圖書館借閱宋、明諸家集。既爲龍谿略歷，又爲念菴年譜，時爲十二月十八日。山風甚厲，又值遷室，草草成稿。今又稍稍重綴按語，適值六十六年之一月十八日，前後相距四十年矣。

孝宗弘治十七年甲子 一歲

十月十四日子時（行狀）生於京師。（亡妻曾氏墓誌銘）

武宗正德七年壬申 九歲。

始就塾。（行狀）

武宗正德十一年丙子 十三歲。

始慕爲古文。（胡直語）慨然慕羅一峯之爲人。（行狀）（明史儒林傳）

武宗正德十三年戊寅 十五歲。

聞陽明講學虔臺，心卽嚮往。比傳習錄出，奔假手鈔，玩讀忘倦。（行狀）

別周龍岡：「予年十四，慨然有志聖賢之業。父母愛憐，不令出。」

武宗正德十六年辛巳 十八歲。

曾夫人來歸。（亡妻曾夫人墓誌銘）

世宗嘉靖元年壬午 十九歲。

始就試，補邑庠弟子員。（行狀）冬，季弟遼夫生。（詩注）

世宗嘉靖四年乙酉 二十二歲。

初就洪都鄉試。（遊洪都記）得舉，輟會試歸，侍父疾。遂偕王魯直龜年，周欽之子恭，師事

同邑李谷平。（行狀）

七泉遺稿序：「予弱冠與周七泉子同師谷平李先生，聞濂、洛之學。」七泉卽子恭也。

按：谷平受學於楊玉齋。其學，自傳註邇濂、洛。（谷平李先生行狀）谷平有朱學問答，謂：「

朱子之學，聖人之學也。」故念菴論學，亦必上邇之宋儒。有曰：「孔、孟之後千餘年而有

濂、洛。」（東廓公六十序）又曰：「孔門相傳脈絡，至周子始相續。」（答門人劉龜學）又曰：

「後生小子，敢爲高論，蔑規宋儒，竊慮貽禍斯世不小。」（與吳疎山）此與當時王門，獨尊

其師之良知學卽以爲直接孔、孟者大異。

又谷平李先生行述稱：「自丙戌歲與王龜年、周子恭輩始趨門牆。」較行狀遲一年。

又祭周七泉文，謂：「七泉嘗希陶，晚慕濂。」是谷平同門，皆慕濂溪也。

又祭谷平先生文：「雖聚散不一，而聞警歎、受箴誨者亦十有七年矣。」

世宗嘉靖五年丙戌 二十三歲。

奉父命讀家譜，自是收緝散亡，歲有所書。（秀川撰述序）

冬遊記：「是年，始致力於學，謂聖域舉足可入。」

世宗嘉靖七年戊子 二十五歲。

計偕至京師。（沈紫江戰功後序）赴會試。（行狀）途遇零都何善山、秦黃洛村。遂定交。時陽明

門評，江有何、黃，浙有錢、王。（何公墓誌銘）

按：墓誌銘又稱，何君曰：「吾恨不及白沙之門，先生今之白沙也。」念菴論學，亦極重白

沙，嘗曰：「某自幼讀先生之書。」（告白沙先生祠文）又曰：「我朝理學，始推薛、胡，其後

乃歸白沙。」又曰：「白沙致虛之說，乃千古獨見。致知續啟，體用不遺。」（與吳棟山）

又曰：「白沙先生所謂致虛立本之說，眞若再生我者。」（答湛甘泉公）又曰：「白沙有云：

『些兒若問天根處，亥子中間得最眞。』又云：『吾儒自有中和在，誰會求之未發前。』

白沙信口拈來，自與道合。」（與錢緒山，已在晚年。）龍谿主先天，與白沙不合。陽明生平，亦

絕無一語及白沙。後人以白沙、陽明並稱，乃承念菴而云也。

又洛村黃公墓銘有云：「宋儒窮理，理實心虛。虛與實合，匪學弗居。」王門言心卽理，不好言宋儒，又不尙學。念菴乃異幟也。

又晴岡胡君墓銘有曰：「時時就何、黃究所傳。」且曰：「性卽理，與在物爲理，皆宋儒語也。理在物，猶可言外。謂性爲外可乎？性非在外，理非在外。吾之窮索宜何從？」又答劉汝周云：「自陽明公破除卽物窮理一段，學者多率意任情以爲良知。不知心感事而爲物，感之中，須要委曲盡道，乃是格物。理固在心，亦卽在事。事不外心，理不外事，無二致也。近時執『心卽理』一句，於事上全不委曲，既非所以致知，卻與『在格物』一句正相反。」此等處，皆徵何、黃與錢、王相異。亦徵江右與浙中有歧。

又按：是年冬，陽明卒。

世宗嘉靖八年己丑 二十六歲。

舉進士第一，授修撰。（明史傳）謁見魏莊渠。莊渠曰：「達夫有志，必不以一第爲榮。」

（書胡正甫墓）

世宗嘉靖九年庚寅 二十七歲。

正月，請告南歸。至儀真，病幾殆。（行狀）館於同年項甌東家。（甌東私錄序）留數月愈。（行

狀）見聶雙江於蘇州。（雙江公七十序）念菴少雙江十有八歲。（同上）今集中與雙江書札最多，

每自稱「生」，稱雙江則曰「公」。謁李谷平於浙邸，訂其所學。（行狀）

世宗嘉靖十年辛卯 二十八歲。

有詔覈諸告者過期除名。（先大夫傳）

世宗嘉靖十一年壬辰 二十九歲。

假滿入謁，補原職，與歐陽南野、徐階共事館中，每過從論學，歸輒記之，久遂成帙。（行

狀）

祭歐陽南野文：「洪先束髮，快覩光儀。初入禁廷，朝夕相依。語必劄記，信如著龜。」

是年，始識王龍谿。

世宗嘉靖十二年癸巳 三十歲。

充經筵官。（行狀）四月，父邊善公卒。（先大夫傳）五月，得計奔歸。（行狀）

世宗嘉靖十三年甲午 三十一歲。

鄒東廓大會士友於青原，（鵲溪彭君墓表）念菴亦預焉。

又答羅東川公責講學書謂：「周子欽聚友切磋，某亦或側坐，聞其緒論。其會，則諸友之長者主之，某亦不欲避嫌引去。非敢以開講爲也。晦翁曰：『自古未嘗有居喪不讀書之文，但不歌詩耳。』故不能絕交以居喪者，亦有不得已焉耳。若夫開講則非也。」又曰：「諸儒之所宗者，濂溪也。濂溪學聖，主於無欲。而凡考古證今，親師取友，皆所以爲寡欲之事。」
（答高白坪）是念菴平日之論學制行，固是一本於濂溪與朱子。其言無欲，亦與龍谿不同。

世宗嘉靖十四年乙未 三十二歲。

趙弼子良來從學。

世宗嘉靖十五年丙申 三十三歲。

尹轍道興來從學。（文江兩生墓誌銘）

世宗嘉靖十六年丁酉 三十四歲。

母李宜人卒。

父服既闋，二年，李宜人病痺，先生廢寢食，衣不解帶者數月。居喪痛慕，執禮彌殷。一日，讀楞嚴經，得返聞之旨，遂覺此身在太虛，視聽若寄世外。友人覩其顏貌，驚服。先生忽自省，曰：「是將誤入禪那矣。」乃悔置前功，篤志求孔孟正脈。居常與同郡鄒公守益及諸同志切劘無虛日。

按：念菴從事禪功，固因適居母喪，然亦見時代風氣。其時禪學漸滋，故念菴有不免耳。念菴此下好用靜坐功，亦與龍谿有異。

世宗嘉靖十七年戊戌 三十五歲。

遷厝遵善公、李宜人，葬於廬陵之盤龍山。（行狀）

冬，訪聶雙江於翠微莊。（跋顏魯公帖）

世宗嘉靖十八年己亥 三十六歲。

召拜春坊左贊善。（明史傳）冬，如京師，以家隨。（曾夫人墓誌銘）

冬遊記有云：「十月抵鎮江，王龍谿在南京，約相晤。念菴曰：別去七年。相對，各悲悼年歲迅速。龍谿告念菴曰：『汝以學問湊泊知見，縱是十分真切，脫不得湊泊。』又曰：『學

問識得眞性，方是集義，不然，皆落義集矣。』因請曰：『兄觀弟識性否？』龍谿曰：『全未。』一夕夜半，請問『善與人同』之旨。龍谿曰：『善與人同，是聖凡皆是平等。如今纔說作聖，便覺與人異。若看聖人與愚夫愚婦稍有不同，即非聖人之學矣。』且曰：『天性原自平滿。今汝縱是十分回頭用力，俱湊泊作平滿。作平滿，便是不平滿矣。此皆機心不息，所以至此。』余嘿領受。又一日，與龍谿談及儒與老、佛之辨。龍谿曰：『用儒書解二氏，不識二氏。用二氏解儒書，尤不是。此各有機竅。所謂毫釐千里，自混不得。』已而問究竟學術歸宿處，龍谿隱而不發。再三詰之，龍谿曰：『此事難以口說，須是自悟。』又一日，龍谿曰：『汝學不脫知見。虛知見，有何益。』又一夕，問如何是眞爲性命。龍谿曰：『拚得性命，是爲性命。如今總是拚世界不下。能眞爲性命，何暇陪奉他人。如此方是造化把柄在我。橫斜曲直，好醜高低，無往不可。如今只是依阿世界，非是自由自在。』

按：是年，距陽明卒十年矣。然念菴對龍谿尙多請益之意，其顯持異見乃在後。

與唐荆川書云：『近日與龍谿商量何如。夫多學而識，聖門以爲第二義，然博學又孔門之訓也。』此書在多遊記前，故龍谿譏念菴以「湊泊」，正指其不忘情於博學也。

又答聶雙江有云：『孔子博學，及其老也，不復夢見周公。孟子願學孔子。皆所謂友天下

士爲未足而尙論古人一驗也。由孔、孟而後，濂溪、太極圖得之種、穆，伊川之易取證成都。康節歷多方，四十而後閉戶。橫渠遇二程，始撤臬比。朱、陸、呂、張之往復議論。古之人，不敢小其身，淺其學，而皇皇於旁求又如此。夫聖賢莫如孔、孟，兩傳孔、孟者莫如周、程數子。眞實收歛四字，當書紳以報執事。執事亦勿自執所見，恃其力量，以爲聖人之心止於如是，而必盡友天下之士以進於古人，又生所以報成我之恩也。」

按：念菴於雙江，推崇甚至。所謂：「雙江公眞是霹靂手段，千百年事，許多英雄瞞昧，被他一口道著，眞如康莊大道，更無可疑。」（與尹道與）然猶惇惇戒以勿自執所見，勿以爲聖人之心止如是。此其殷殷好學之誠也。故必以友天下士爲未足，而尙論古之人。自龍谿言之，此皆所謂以學問湊泊知見，依阿世界，陪奉他人，而非造化把柄在手也。

念菴又有書與雙江公，有曰：「龍谿之學，久知其詳。其謂工夫，謂之以良知致良知，如道家先天制後天之意，其說實出陽明公口授，大抵本之佛氏。七月霖雨中翻傳燈諸書，其旨洞然。直是與吾儒兢兢業業必有事一段，絕不相蒙。分明二人屬兩家風氣。今比而同之，是亂天下也。持此應世，安得不至蕩肆乎？」

按：念菴評龍谿，決絕至是，然於陽明，終謂「屬兩家風氣」，其主要殆因有龍場一番經歷

也。又答王龍谿有云：「諸公誠爲己矣，何地不可託宿，必欲近城市，勞官府，力犯人言，果取何益乎？問之必曰：『吾能破除毀譽，不爲曲謹小廉之學。』然絕不聞破除醞釀，而求動心忍性之資，何也？」

按：念菴亦有書與緒山，力戒其出外勿近官府，避應酬。（陽明年譜附錄念菴與緒山第二書）此可見當時龍谿、緒山奔波四方勤於講學之情況，熱鬧之一斑。與念菴之石蓮洞幽居，雙方相異。

又曰：「子夏篤信聖人，曾子反求之己，以二子較之，篤信者宜近矣。然莊子恣肆，出於子方，而獨得其宗，乃屬質魯戰兢之人。故善學其師者師其心。陽明師有言曰：『求之於此心而是也，雖其不出於孔子，吾不敢以爲非也。』今則疑子夏於夫子者，不止西河之人矣，然未聞有子夏者投杖而拜。是知流弊不待將來，而弊不止於恣肆。其亦可懼也。」

念菴又有良知辨，乃記與龍谿相辨語，有曰：「學任性而不知辨欲，失之妄。談學而不本眞性，失之鑿。言性而不務力學，失之蕩。吾懼言之失於蕩也。」

按：念菴力誠龍谿講學之流弊，曰肆曰蕩，而念菴則自居爲一質魯戰兢人。其引陽明言：「求於心而是，雖不出孔子，不敢以爲非。」而龍谿諸人則謂：「求於心而非，雖出孔子，不

敢以爲是。」於是肆而無所止，蕩而無所歸，瞿曇、老聃，遂與孔子並列，而惟吾心之進退同異之。王學末流，其弊至此，念菴固已早言之。

十二月至安豐場，見王心齋。心齋作大成學歌見贈，曰：「十年之前君病時，扶危相見爲相知。」

按：據是，念菴、心齋初識面，當在嘉靖庚寅。

又祭王心齋文：「維歲己亥，始獲樞趣。子方臥疾，據榻見余。」又曰：「天若假年，日進曷已。」則念菴於心齋，亦未盡首肯。然亦未見有顯相批駁語。蓋念菴之與龍谿持異，其事尙皆在後。龍谿以書來別，曰：「吾人包裹障重，世情窠臼裏，不易出頭。以世界論之，是千百年習染。以人身論之，是半生依靠。若是超出世情漢子，必須從渾沌裏立定根基。枝葉愈枯，靈根愈固。從此生天生地，生人生物，方是大生，方是生生不息眞種子。此中須有一種萬死一生眞工夫，非聰明知解所能支持湊泊也。臨別終宵之話，兄能不忘否？」念菴謂：「書旨痛切明白，可謂袖珠相示。」又謂：「自丙戌來，致力此學，十四年間，茫無所成。受此鞭策，更不進步，卽恐日就淪逝，終成狂謬。誠大可憫。」知念菴當年，奉龍谿爲策勵，尙未顯持異議也。

世宗嘉靖十九年庚子 三十七歲。

抵京，入春坊進講，與唐荆川、趙浚谷居相比，三人交好寢密，各上疏。（行狀）請來歲朝正後，皇太子出御文華殿，受羣臣朝賀。時帝數疾，不視朝，見疏大怒，手詔切責，遂除三人名。（明史傳）謫爲民。（行狀）先生與荆川各買小舟聯發。（行狀）

祭唐荆川文：「聯署載筆，共權還山。肝膽畢露，骨肉相關。」

世宗嘉靖二十年辛丑 三十八歲。

冬，縣履畝。（曾白塘公七十序）

先生自歸田，創迹城市。素憫通邑多虛糧，乃貽書上官，力請丈量，爲毀言撼阻。先生復爲書促郡縣，竟成之。（行狀）

世宗嘉靖二十一年壬寅 三十九歲。

既歸二年，二弟（壽先、居先）請析居，盡推先世田宅，於宅外別建一宅居之，題曰芸館。時郡中東廓、南野、雙江成家食。又有彭石屋、劉師泉時相往訪。會者至數百人。（行狀）

世宗嘉靖二十二年癸卯 四十歲。

始與黃洛村聞雙江主寂之論。（困辨錄序）

世宗嘉靖二十三年甲辰 四十一歲。

與尹道輿有云：「甲辰夏，因靜坐十日，恍恍見得，又爲龍谿諸君一句轉了。總爲自家用功不深，內虛易搖，友朋總難與力也。」

世宗嘉靖二十四年乙巳 四十二歲。

秋遊衡嶽。（行狀）

謁羅整菴。（謝羅整菴公）

按：念菴主博學，遠溯宋儒，乃承李谷平。其用意靜坐。則受雙江影響。龍谿、緒山乃本陽明之提揭良知，一意直參聖域，雖孔、孟亦時所不顧。此其異。

世宗嘉靖二十五年丙午 四十三歲。

季弟居先如南雍，送至金陵。（行狀）春過湖口，（石鍾山記）附何善山舟泊南康，（詩題）自白

鹿入天池。（游洪都記）過毘陵，訪荆川，夜語契心，遂達旦不寐。（行狀）六月，自毘陵歸。

（送王西石序）十月，關石蓮洞，自是多洞居。（行狀）

夏遊記：「余歸田之六年，得石蓮洞於敝廬之北，自是頓息山水之興，如醉者遇芳醪，無復羨慕，誠不自知其何也！」

世宗嘉靖二十六年丁未 四十四歲。

聶雙江被逮，送之境上。（困辨錄序）

世宗嘉靖二十七年戊申 四十五歲。

南遊記：「王龍谿期會匡廬天池。六月，晤於豐城，錢緒山、貢玄略、王濟甫同舟。二十五日，會於青原，至者百六十人，龍谿、緒山、東廓諸人皆與。七月二十三日解會。龍谿仍約龍虎山爲江、浙會所。八月，至龍虎山。過冲玄觀，登愛山樓。意甚悅之。」

錢緒山以陽明年譜丁丑以後五年屬之念菴。（陽明先生年譜考訂序）

世宗嘉靖二十八年己酉 四十六歲。

南遊記：「九月，東廓諸人赴冲玄。以外父太僕曾公十月歸寧，擬畢事而行。比束裝，聞會解而止。」

世宗嘉靖二十九年庚戌 四十七歲。

春二月，祝鄒東廓六十壽。

東廓公六十序：「聖賢於眾庶，鈞之爲是人也。至其以一身爲天下，以一日爲萬世，則固有

大者存也。大者何？以性而觀，固有通乎天下萬世者，是故能自得之，不能私之。不明者，

師其所已明，不能者，師其所已能。天下萬世，莫不惟彼之師。如是而曰鈞之爲是人也，可乎？此孔、孟所以大也。」

按：此卽針對十一年前龍谿所面告，謂「若看聖人與愚夫愚婦稍有不同，卽非聖人之學」之反面答復也。如念菴意，陽明成色分量之辨，亦復可商。十室之邑之忠信，不能如孔子之好學，卽不僅分量有別，亦將成色有差。惟如伊尹、伯夷、柳下惠，同得居聖人之名，斯可謂只差分量，不差成色。至如羅近溪，堂上之端茶童子，亦謂其與孔子不差成色，寧誰信之！若謂滿街都是聖人，則唐代狂禪，亦復無此狂語。

又南遊記：「明年春壽，東廓出會語一冊。」此卽指冲玄之會，而念菴未及與。東廓囑其有言，念菴多所商榷，主要在對龍谿，而對緒山亦有非議。大意謂：「謂良知爲端緒之發見可也，未可卽謂時時能爲吾心之主宰。知此良知，思以致之可也，不容以言語解悟，遂謂之自得。」又曰：「以利欲之盤固，遏之猶恐弗止，而欲從其知之所發以爲心體。以血氣之浮揚，歛之猶恐弗定，而欲任其意之所行以爲工夫。畏難苟安者，取便於易從。見小欲速者，堅主於自信。將無有以存心爲拘迫，以改過爲黏綴，以取善爲比擬，以盡倫爲矯飾者乎？」按：此卽猶是十一年前龍谿面告所謂湊泊、依阿、陪奉，未能把柄在手，自由自在也。

又曰：「嘗觀大學言物與知，自有先後。蓋有吾身之所接者，皆謂之物，天下國家是也。而身爲之本，有其身，斯有天下國家，而本末形焉。吾身之所爲者，皆謂之事，齊治平是也。而自脩爲之始，卽其所脩，推之爲齊治平，而始終具焉。誠知天下國家本於吾身而自脩之不懈，而天下國家之事皆自此而推之，則知所先後而能知本，知本則知至矣。大學之道，不既明辨矣乎！」

按：王門論大學格物者，有王心齋之淮南格物義，有王龍谿斗山會語之格物義，（詳龍谿略歷。）並此而三。其果孰爲得大學之本旨乎？又孰爲得陽明講學之原意乎？治王學者，所當分別而觀也。

念菴又論及緒山。緒山曰：「知無體，以人情事物之感應爲體。」念菴則曰：「人情事物感應之於知，猶色之於視，聲之於聽也。固有視於無形者，而曰色卽爲視之體可乎？固有聽於無聲者，而曰聲卽爲聽之體可乎？」

按：陽明傳習錄有云：「目無體，以萬物之色爲體。耳無體，以萬物之聲爲體。心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」此條正是緒山所錄。念菴駁緒山，不啻駁陽明矣。念菴又曰：「立言有不易者，不可以無愼。如曰『物莫非己』，雖無訓釋，至意盎然。從而易曰『己莫

非物』，則窒礙而不可訓矣。今夫手足之爲一體，此感彼應，不言而喻。有號於人曰：『吾之手以足爲體，吾之足以手爲體。』聞者有不以爲異乎？」陽明旣言「心無體，以天地萬物感應之是非爲體」，而又言「天地無人的良知亦不可爲天地」。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明。是陽明於此，又不啻易言之，乃以人心一點靈明爲天地萬物之體也。此等理論，皆念菴所萬不肯言者。答李中溪有云：「僕自己酉以後，幸亦稍覺。以爲知識之與良知，感中有寂與隨物流轉，皆似是而非。漫有所論。世之談學者聞之，謂與良知之說不類。」是念菴此年後，始多立說，而與王門流傳宗旨多未合，卽前引南遊記可徵。

冬，聶雙江至石蓮。

（跋顏魯公帖）

（奇石銘）

世宗嘉靖三十年辛亥 四十八歲。

答趙浚谷：「庚戌、辛亥以來，賤體多病，須髮更變，無復向時容貌。」

五月，何善山卒。

寄雙江公：「別來多至，弱體感寒，遂作殄泄，自是益堅閉關之誓。」

數年簡出，習靜天王寺。（行狀）

世宗嘉靖三十二年癸丑 五十歲。

移居陽田。秋遊玉笥，登九仙台。（行狀）

世宗嘉靖三十三年甲寅 五十一歲。

趙大洲期會天池，偕友人赴之。至九江，遂展拜濂溪墓。龍谿候先生會海天，遂同舟西歸。謂龍谿曰：「往年見談學者，皆曰知善知惡是良知，依此行之即是致知。予嘗從此用力，竟無所入，久而悔之。夫良知，言乎不學不慮自然之明覺。吾心之善，知之。吾心之惡，知之。善惡交雜，豈有爲主於中者乎？中無所主，而謂主本常明，恐未可也。知有未明，依此行之，而謂無乖戾於既發之後，能順應於事物之來，恐未可也。」

又謂龍谿曰：「陽明先生之學，其爲聖學無疑。惜也速亡，未至究竟，是門下之責也。公等往來甚密，受鍛鍊最久，得證聞最明，今年已過矣，猶不能究竟此學，以求先生之所未至，是公等負先生矣。」（甲寅夏遊記）

按：念菴明謂陽明講學未至究竟，乃此篇不載於其門人胡直所序，即四庫所收之本，亦可怪也。

世宗嘉靖三十四年乙卯 五十二歲。

春，將西遊白沙舊廬，留滯楚之旅舍。王龍谿至自浙，遂共避暑山中。（行狀）人迹罕到，初習靜坐，晝夜不休。（寄雙江公）如是者三月。恍然大覺，貽書蔣道林。有曰：「當極靜時，恍然覺吾此心，虛寂無物，貫通無窮，如氣之行空，無有止極。無內外可指，動靜可分。上下四方，往古來今，渾成一片，所謂無在而無不在，吾之一身，乃其發竅，固非形質所能限也。故曰：『仁者渾然與物同體。』諸儒關二氏矣，猥瑣於掃除防檢之勤，而迷謬於體統該括之大，則亦何以服二氏之心也哉？」

按：念菴自謂覓得此體，究爲孔、孟、濂、洛乎？抑猶之二氏乎？似仍應有辨。

又曰：「大學言學之大，明德親民是也。至善言其體。虛寂而又能貫通，何善如之。知止則自定靜安慮，復其虛寂而能貫通者，是謂能得。格物以致知，知止矣，通天下與吾爲一物。莫非物也，而身爲本。有身，則天下國家兼之矣。莫非事也，而修身爲始。身修，則齊治平兼之矣。所謂識仁，所謂明善，所謂知性是也。致知而不於格物，則不足以開物成務，此聖學與二氏端緒同異所由辨也。白沙所謂『見得體統該括後，更有分殊處合當理會』。義理儘無窮，工夫儘無窮，要皆於格物盡之，非必覷破時一齊便了，只須守之而已。」

按：此又是念菴之格物說，與前引南遊記所云無大異。陽明門下均不喜言白沙，正爲良知之

學一了百了，與白沙所謂「見得體統該括後，更有分殊處當理會」意趣大殊。而念菴深山靜僻，每日塊坐一榻，如是者三越月，此亦孔、孟、濂、洛所未有也。念菴必求覓此虛寂而能貫通之體，此自以陽明「良知」與雙江「守寂」會合言之，故雙江、念菴皆終於要覓求此體，實受陽明影響，惟與龍谿、緒山取徑不同而已。豈念菴以此山中靜坐，所得謂非現成良知，而是至善之體乎？其所得，可謂近乎白沙，卻終與孔、孟、濂、洛有間。行狀有云：「先生自丁酉後凡數悟，然不能無少疑，至是洞然徹矣。」是念菴之學，固以此番之靜坐爲究竟也。

七月，病幾殆。（詩注）

八月，曾夫人卒於家，九月始歸。（亡妻曾氏墓誌銘）

是年，爲龍場陽明祀記。

記有云：「先生去龍場四十有三年而後有祠，又三年，而予始爲記。」今推定在此年。

按：此記四庫本念菴集亦不收。

世宗嘉靖三十五年丙辰 五十三歲。

贛江川泛，陽明田居漂沒，因假宿田家。（與馬鍾陽都憲書）學憲王敬所來問學，少宰尹洞山與

邑令咸爲分俸，遂構正學堂。（行狀）

有雙江公七十序，謂：「孔、孟以其身立萬世之命。孔、孟之後，濂、洛明道。永豐雙江聶先生，登進士，出爲華亭，取濂、洛諸書自隨。比擢御史，聞陽明王先生講學東南，折節下之。其後追稱弟子，比於及門之士。及知蘇州，以憂病歸，考易、庸之旨，喟然嘆曰：『所謂良知者，指不學不慮而言，則未發之中也。其感則愛與敬也。學者舍不學不慮之眞，而惟執愛親敬長之感應以求良知，不幾於義襲而取乎？』乃自爲之說，曰：『致良知者，致吾心之虛靜而寂焉以出吾之是非，非逐感應以求其是非，使人擾擾外馳而無所於歸以爲學也。』是說出，聞者莫不盡駭。會以誣逮，怡然就道。追而送者，始共嗟異。以爲先生之學，非徒異同於言說也。予少先生十有八歲，自庚寅始見於蘇州，稱爲莫逆骨肉。辨難亦嘗反覆數百千言。雖暫有合離，而卒不予棄。」

按：雙江、念菴，皆江右王門之魁傑，而兩人皆未親奉陽明之教。其爲學皆由宋儒入。雙江尤嗜易，念菴寄雙江公詩「先生愛周易，三絕事不殊」是也。又答王龍谿，謂「弟不赴沖玄之會，兄恐弟或先入於雙江公之言」，是知龍谿於雙江有隔閡。浙中、江右，門徑向往顯各有異，亦可知。

又念菴答陳明水云：「傳習錄有曰：『無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。』今之言良知者，一切以知覺，簸弄終日，精神隨之流轉，無復有凝聚純一之時，豈所謂不失赤子之心者乎？恐陽明公復出，不能不矯前言而易之以他辭也。」是念菴固不盡契於陽明所言矣。無善無惡理之靜，即龍谿四句教所本也。念菴又曰：「自未聞良知以前諸公之學，頗多得力。自良知之說盛行，今二十餘年矣。後之得力，較之先進，似或不勇。此豈無故耶？」

又與尹道輿有云：「雙江公真是霹靂手段，千百年事，許多英雄瞞昧，被他一口道著。而陽明公門下，猶有云云，卻是不善取益也。」

又答董蓉山有云：「主靜立極，濂溪嘗有是言矣，此非濂溪之言也。戒懼於不睹不聞，子思嘗言之矣。」

按：此即雙江會通易、庸之旨也。

又寄王龍谿有云：「終日談本體，不說工夫。纔拈工夫，便指爲外道。恐使陽明先生復生，亦當攢眉。千古聖賢，兢兢業業，所言何事。初學下手，便說了手事。欲似兄圓融活潑，信手拈來，無非本色；又似高禪路徑，與千聖經綸，所謂坐以待旦，不敢暇逸者殊科。弟本是鈍根下器，望此殊非易至。」

又寄謝高泉：「龍場之事，聞之童時。其懲創所得，近時稍窺其一二。良知固出於凜受之自然，而未嘗泯滅，然欲得流行發見，常如孩提之時，必有致之之功。學者舍龍場之懲創，而第談晚年之熟化。譬之趨萬里者，不能蹈險出幽，而欲從容於九達之達。豈止病躓等而已哉！」

按：謝高泉亦是挽念菴爲龍場陽明祀記者。

又與謝高泉有云：「嘗憶往年，喜書象山『小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，毋貳爾心，戰兢兢兢，那有閒言時候』一段。龍谿在旁，輒欲更書他語。心頗疑之。每觀六經言學，必先兢業戒懼。乃知必有事焉，自是孔門家法。佛氏所謂當下具足，一得永得，斷不可同。」

按：龍谿不滿象山，此處亦一證。

又答雲泉宗室有云：「生抱拙守陋，未能遠規前哲，窮窗散帙，大率濂、閩之餘訓。」

按：此書亦在歸田後。念菴多言濂、洛，少言濂、閩。濂、洛常言，卽包朱子在內，非朱子亦不有濂、洛之稱也。言濂、閩乃特鑄辭。念菴論學，重濂溪，重周易，其學脈本之朱子。故曰：「朱子之本義，其言理道，或不若程之委曲詳盡。至其義意完備，恐諸家有所不及，蓋彼折衷於前人而後爲之耳。」（答靳兩城太守）其推朱子易本義如此。又曰：「易贊知幾爲

神，而以介石先之。朱子曰：『介如石，理素定也。』是素定者，非所謂寂然者乎？」又曰：「唯幾也，故能成天下之務，而以惟深先之。朱子曰：『極深者，至精也。研幾者，至變也。』是精深者，非寂然者乎！」念菴喜言知幾歸寂，乃一一稱舉朱子註解爲準，其重視於朱子者尤可知。則其特言濂、閩餘訓，固非偶爾之辭矣。

又按：陽明常言良知爲心體，雙江、念菴以靜坐工夫求此心體，浙中王門乃從心體一語上發出許多理論，余已詳舉於衡評天泉橋證道之篇，可參讀。

世宗嘉靖三十六年丁巳 五十四歲。

秋，重至青原。（詩題）

世宗嘉靖三十七年戊午 五十五歲。

正月，荆川欲與先生共訂出山。先生曰：「天下事爲之非甲則乙，某欲爲未能者，得兄任之，卽比自效可也，奚必我出。」荆川乃寢。（行狀）

世宗嘉靖三十八年己未 五十六歲。

復徙居松原，題其堂曰體仁堂。尋著覈丁記。吉水籍多虛丁，先生覈其數，自九萬減爲七

萬，言之當道，一邑稱便。（行狀）

入冬，以病謝客，屏居止止所中，不復窺戶。又製爲半榻，越冬春，默坐榻間。（行狀）

世宗嘉靖三十九年庚申 五十七歲。

著異端論三篇。（行狀）

答雙江公有云：「周子曰：『幾者動之微。』此千聖之命脈，至此始盡露其旨。無二幾也，萬動俱微，是謂知幾。稍涉於動，便是失幾。兢兢業業，喫緊在此。此幾謂之爲一亦可，謂之爲萬亦可。蓋一卽一切，一切卽一，佛家已識此件。若訓爲萬務，不見執中的意思。在眾人視之爲萬物，在聖人視之爲幾。微與不微所由辨也。除卻執中，更無兢兢業業。以兢兢業業與行所無事作二義看，似尙可論。來諭謂兢兢業業蓋有所在，不知更何在也。」

按：行狀云：「是年有書答雙江公，駁其專主寂靜。」蓋卽指此。

世宗嘉靖四十一年壬戌 五十九歲。

春饑，先生移書郡縣請賑，按糴差等，貧者必濟，一邑賴之。

二月，閩、廣寇突至吉地，先生遺書兩臺，得右轄王敬所及都司提兵捍臨吉，先生密畫贊佐，一境盡全。

邑當攢造黃冊，請先生任之。終日酬應，往來紛拏，一室之中，環席雜語，傾心剖割，雖婆

婦寶兒，咸輸其情。宿弊頓除。（均行狀）

王龍谿來訪，先生延之止止所，信宿語別，作松原志晤。有曰：「余與龍谿兄別於楚中，垂今九年，書札往復，余以專提良知、不拈學問爲學者憂。龍谿亦慮余專守枯靜，不達當機順應之妙。屢期面晤，究竟斯義。壬戌仲冬七日，忽自懷玉訪余松原，余不出戶者三年。於是連榻信宿，盡得傾倒。」念菴告龍谿爲閭里均平賦役事，「從六月至今半年，終日紛紛，不覺身倦，一切雜念不入，亦不見動靜二境，自謂此即是靜定工夫。」又問龍谿：「君信得乍見孺子入井慌惕，與堯、舜無差別否？信毫釐金卽萬鎰金否？」

按：此二問題，實治王學者所宜必答。惜王門中未有舉此直詰之陽明也。陽明學之最值商討者，在其言良知心體問題上。但若上舉兩問題不解答，則理一不見分殊，一切爲學行事，終缺一具體向上之指示，良知只成一空名。故念菴謂：「拔本塞源之論，亦陽明有爲言之也。」念菴又曰：「堯、舜功業不外乎孝弟。孝弟不待學而能，功業必待學而有。」（與夏太守）此爲性情與功業之辨。功業本於性情，卻不盡於性情。此後東林學派起，始再注重到功業行事，而後龍谿、緒山，卽所謂「水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨道義，而念頭不在世道上」者，卽無所騁其辭。此一轉變，實不得不謂自念菴啟之。

念菴論「現成良知」後，又告龍谿曰：「吾輩所以必須學問，皆緣習氣作梗。蓋自有知以來，各就氣質偏重處積染成習，遂與良知混雜而出，如油入麵，未易脫離。故雖雜念已除，而此習氣消磨難盡。臯陶所言九德，皆自質之相近而言。但能不墮習氣中，便是成德。誠不可以平日良知虛見，附和習氣，順其安便，以爲得手。」

按：此卽宋儒「氣質之性」與「義理之性」之辨，亦卽「變化氣質說」之由來也。

又有書王龍谿卷一篇，謂：「龍谿君有丈夫子三人，壬戌之冬，至吉水，訪予松原，將別，曰：『何以誨吾子。』」念菴謂壬辰歲，與君處，君孳孳然惟道之求，遂託以身。今三十年，君益自信，以爲無所事爲學。於孔、孟之教，不啻若浼己者，而惟老、莊之是據。身教上，言教下，徵人之言，又其下矣。君試思之。」

按：念菴親書龍谿之卷，其言若是，亦可徵兩人交誼之敦摯矣。

世宗嘉靖四十二年癸亥 六十歲。

陽明年譜編竣，念菴序之，曰：「善學者，竭才爲上，解悟次之，聽言爲下。洪先談學三年而先生卒，未嘗一日及門，然於三者之辨，今已審矣。」

陽明年譜末附念菴論年譜書九首，緒山答書十首，其一云：「兄於師譜，不稱門人，而稱後

學。兄年十四，聞先生講學，慨然有志就業，父母不令出戶庭。未嘗不憤憤。兄初疑吾黨承領本體太易，並疑吾師之教。始之疑吾師，非疑吾師也，疑吾黨之語也。今信吾師，非信吾師也，自信所得，而徵師之先得也。今譜中稱門人，以表兄信心，且從童時初志也。其無辭。」

念菴復書云：「故江公與僕兩人，一則嘗侍坐，一則未納贄。事體自別，不得引以相例。惟兄聽其言。」

按：緒山主張念菴當於陽明稱「門人」，距念菴卒僅半年。念菴在病中，復緒山書，固未明白應允。聶雙江爲念菴最所親仰，然不欲引以相例，則其意之堅決可知。迹其生平論學，與龍谿、緒山，時見齟齬；卽於陽明，亦多獻替。然念菴於陽明，始終尊視。一則與龍谿、緒山交往已深，一則聶雙江向所崇重，而雙江固於陽明身後稱弟子。此可徵念菴性情之厚。抑且念菴於陽明，一則深敬其龍場之一番歷練，一則致佩其治贛之一番功績，此皆有符念菴論學大旨。後人乃認念菴學脈亦承陽明，則考之念菴畢生之言，顯有未盡，故爲擇要摘述於上。鄧定宇謂：「陽明必爲聖學無疑，然及門之士，概多矛盾。其私淑而有得者，莫如念菴。」則王學不傳於及門，而僅得於私淑，亦大可商榷也。

五月，以觸寒病痰，六月愈。

九月間復病痰，右臂痛，遂廢執筆。（行狀）

世宗嘉靖四十三年甲子 六十一歲。

二月十四日卒。

（民國三十年四月貢善半月刊一期、二期、三期）

讀陳建學部通辨

陳建字廷肇，號清瀾，廣東東莞人。明嘉靖七年舉人，知山東信陽縣，著皇明通紀輯要及皇明從信錄，尤著者爲學部通辨。張夏維閩源流錄稱：「嘉靖壬寅，朝議進宋儒陸九淵於孔廟，清瀾聞之，憂道統將移，學脈日紊，乃發憤著學部通辨，以破王氏所編朱子晚年定論。詳著朱、陸始終不同之迹。閱七年，戊申書成。」清瀾之自序有曰：

朱子晚年悔悟，與象山合，其說蓋萌於趙東山之對江右六君子策，而成於程篁墩之道一編。至近日，王陽明因之，又集爲朱子晚年定論，顛倒早晚，矯誣朱子，以彌縫陸學。建爲此懼，究心通辨，前編明朱、陸早同晚異之實，後編明象山陽儒陰釋之實，續編明佛學近似惑人之實。豈敢自謂摧陷廓清，斷數百年未了底大公案。而朱、陸，儒、佛之辨，庶

幾無部障混淆之患。

其書刻於萬曆乙巳，顧憲成爲之序。顧炎武日知錄，又特鈔其說入朱子晚年定論一條中。王懋竑爲朱子年譜，亦頗引其說。謂：

程氏閑關錄，陳氏學蔀通辨，皆辨朱、陸異同之說，有功於吾道。程氏說得其大概，陳氏說極爲詳盡。而始同終異，中年疑信參半之說，則亦有未然者。吾友朱湘濤辨陳說極詳，見所著正學考中。

要之自有清瀾之書，而篁墩、陽明所定朱子晚年學同象山之說遂成過去。此亦元、明兩代間學術上一大公案也。清瀾明史無傳，明刊本東莞縣志，亦不詳其始末。可考見者僅如上述，而黃梨洲明儒學案亦不列。黃氏應見其書，亦門戶之見部之也。此下當略引通辨中語，以見其梗概。張伯行正誼堂全書刊之，讀者可自加詳閱。

前編之上，著朱子早年嘗出入禪學，與象山未會而同。余著朱子新學案詳之。

前編之下，著朱、陸晚年冰炭之甚，而象山既歿之後，朱子所以排之者尤明。編中辨篁墩道

一編定朱、陸辨「無極」之年歲，有曰：

篁墩高才博學，名重一時，後學無不宗信。修徽州志者，稱篁墩文學，以能考合朱、陸為稱首。按閩臺者，稱道一編有功於朱、陸，為之翻刻以廣傳。近年各省試錄，每有策問朱、陸者，皆全據道一編以對。近日搢紳，有著學則，著講學錄，序中庸管窺，無非尊陸同朱，羣然一辭。席元山之鳴冤錄，王陽明之定論，則效尤附和，又其甚者。

又曰：

道一編刻本今有二。一徽州刻，程篁墩原本。一福州刻，王陽明門人所刪節別本，節去辨無極七書不載。

據此，知道一編在當時流傳之盛。又曰：

道一編猶竝取二家言語，比較異同。陽明編定論，則單取朱子所自言，而不及象山一語。篁墩蓋明以朱、陸為同，而陽明則變為陽朱而陰陸耳。

此據陽明與門人書，聞說陽明編定論之用心，又高於篁墩。

後編之上，著象山師弟作弄精神，而假借儒書以遮掩。爲勘破禪陸根本。有曰：

養生家有元精、元氣、元神之說，象山論學，亦兼包此意，但含蓄不露，近日王陽明始發其蘊。陽明答人書云：「精一之精以理言，精神之精以氣言。理者，氣之條理。氣者，理之運用。原非有二事。後世儒者之說，與養生之說，各滯於一偏，是以不相爲用。前日精一之論，雖爲愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣。」又曰：「養德養身，只是一事。果能戒慎不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住、氣住、精住，而仙家所謂長生久視之說，亦在其中矣。」清瀾按：陽明此論，實發象山之蘊以誘人。然象山、陽明俱未及六十而卒。養生之說亦虛妄矣。

今按：陽明會通神仙長生術與作聖之功合一言之，此亦陽明早年學養使然。清瀾謂陽明此論，乃發象山之蘊；竊謂乃陸、王同歸，非王本於陸也。

清瀾又曰：

真性。」此滅情復性禪宗要旨也。象山云：「人只是去些子凡情不得。」又云：「心不可泊一事，須要一切剝落淨盡。」卽同此滅情之旨。困知記云：「李習之雖嘗聞佛，然復性書之言，陷於佛氏之說而不自知。」傳燈錄：「李翱嘗問藥山禪師如何是道。師曰：『雲在天，水在皚。』」翱作偈云：『練得身形似鶴形，千株松下兩函經。我來問道無餘話，雲在青天水在皚。』」

又曰：

朱子未出以前，佛學盛行，雖經傳太史、韓文公、二程、張子之辯而不息。直至朱子出，而後邪說退伏，不敢與吾儒爭衡，而後學者曉然知佛學心迹本末之皆邪，而儒、佛異同之辯息，而後一切雜學，以佛旨釋儒書者，不得以愚後學之耳目，而後士大夫無復參禪於叢林，問道於釋子，甘為僧役而不恥者矣。是朱子未出以前，一禪佛世界。朱子出，而復吾儒世界也。魏鶴山謂朱子之功不在孟子下。不究辯至此，夫豈知斯言之不我欺！

今按：清瀾此書續編三卷，備引朱子闢佛語而詳闡之，並盛推朱子之功在此。從來研朱學而專一

在此發揮，則當推清瀾此書。

清瀾又曰：

愚嘗因此而通究之。達摩以前，中國文士，皆假莊、列以文飾佛學。達摩、慧能而後，中國文士，則假儒書以文飾佛學矣。水心葉適氏曰：「佛學至慧能自為宗，此非佛之學然也。中國之學為佛者然也。」愚按：假莊、列、假儒書、陽儒陰佛三者，皆是以中國之人為非佛之學，以中國文字為非佛之書，誦張為幻也。問之則曰：「吾學，心學也。吾之學，非虛空而寂滅也。」世衰道微，程、朱世不常出，儒者知不能知，力不能救，坐視其蕩佚縱恣，猖狂叫呶而不返也。愚故集程、朱遺論，著為此編，以俟後之君子。

今按：清瀾此之所指，實為中國學術思想史上一絕大問題。最近一般學者，又好言宋代理學實淵源於禪宗。則清瀾此編之意義價值，實遠過於其辨朱、陸之早晚異同也。

續編之下，著近年一種學術議論，類淵源於老、佛，其失尤深而尤顯。今按：清瀾此編，多辨陽明。有曰：

覓神仙。」

清澗按：傳燈錄：「或問慧海禪師，修道如何用功。曰：『饑來喫飯，困來即眠。』」考陽明講學，一切宗祖傳燈。

又曰：

王陽明示諸生詩云：「爾身各各自天真，不用求人更問人。但致良知成德業，謾從故紙費精神。乾坤是易原非畫，心性何形得有塵。莫道先生學禪語，此言端的為君陳。」

王陽明送門人詩云：「簞笈連年愧遠求，本來無物若為酬。」又書太極巖詩云：「須知太極原無極，始信心非明鏡臺。」又無題詩云：「同來問我安心法，還解將心與汝安。」

清澗按：心非明鏡、心性何形、本來無物等語，皆本傳燈錄慧能一偈。安心之說，本於傳燈錄達摩示二祖。故紙之說，本於傳燈錄古靈識僧看經。朱子嘗謂：「試取大慧語錄一觀，則象山之來歷可見。」愚謂：今學者試取傳燈錄一觀，則陽明之來歷不容掩矣。象山禪機深密，學者極難識得他破。若陽明則大段漏露，分明招認，端的「為君陳」矣。

又曰：

王陽明示門人詩云：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持鉢效貧兒。」

清瀾按：陽明此詩，首句即說鑑象之悟也。第二句，心法起滅天地也。後二句，皆傳燈錄語。朱子嘗謂「陸子靜卻成一部禪」，愚謂陽明亦成一部禪矣。

又曰：

王陽明雜詩云：「至道不外得，一悟失羣聞。」又云：「悟後六經無一字，靜餘孤月湛虛明。」又云：「謾道六經皆註腳，憑誰一語悟真機。」又云：「悟到鸞飛魚躍處，工夫原不在陳編。」

清瀾按：朱子嘗謂：「以悟為則，乃釋氏之法，吾儒所無有。」又謂：「才說悟，便不是學問。」陽明撰山陰學記有曰：「聖人既沒，而心學晦。支離決裂，歲盛月新。間有略知其謬而反本求源者，則又闕然指為禪學。」愚謂：陽明既明宗禪，又諱人嘗己為禪，何耶？

又曰：

王陽明送門人歸文：「或問：『儒與釋孰異乎？』陽明子曰：『子無求其異同於儒、釋，求其是者而學焉可矣。』」曰：『是與非孰辨乎？』曰：『子無求其是非於講說，求諸心而安焉者是矣。』」

清淵按：朱子語類云：「項平父嘗見陳君舉門人說儒、釋，只論其是處，不問其同異，遂敬信其說。此是甚說話。原來無所有底人，見人胡說話，便惑將去。」考陽明溺禪之弊，無一不經朱子之闢，真捨先賢所棄以自珍矣。

又按：陽明答人書云：「夫學，貴得之心。求之於心而非也，雖其言之出於孔子，不敢以為是也。求之於心而是也，雖其言之出於庸人，不敢以為非也。」愚惟「求心」一言，正陽明學術病根。自古承言淆亂折諸聖，未聞言之是非折諸心。其陷於師心自用，猖狂自恣，甚矣。自古聖賢，皆主義理，不任心。故不曰「義之與比」，「惟義所在」，則曰「以禮制心」，「在正其心」。惟釋氏乃不說義理而只說心，自謂了心照心，應無所住以生其心。此儒、釋之所以分，而陽明之所以為陽明與！

又曰：

陽明月夜與諸生歌：「處處中秋此月明，不知何處亦羣英。須憐絕學經千載，莫負男兒過一生。影響尚疑朱仲晦，支離羞作鄭康成。鏗然舍瑟春風裏，點也雖狂得我情。」

清瀾按：陽明視六經，猶為糟粕影響，故紙陳編，又何有於朱子。傳習錄云：「吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。故吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。」如此言，則是先致知而後格物，蓋顛倒并戾之甚矣。陽明乃以此議朱子，寧不汗顏。

又按：程篁墩文集有對佛問一篇，論辯數千言。謂佛為賢知之流，使生與孔子同時，當為孔子所與。昔韓絳、呂惠卿代王安石執政，時號韓絳為傳法沙門，呂惠卿為護法善神。愚謂：近日繼陸學而興者，王陽明是傳法沙門，程篁墩則護法善神也。

清瀾本朱子說辨象山、陽明，要旨略如前引。然象山、陽明學亦有辨。象山自鵝湖之會迄其晚年，皆堅守己意，其學少變。陽明有意儒學，本求從朱子入門。其後轉習長生仙術。及其龍場驛一悟，專提「良知」立教，始遠離朱子，漸近象山。至其會通仙、釋，主張三教合一，乃晚年之

說，始見於傳習錄之第三編。清瀾所引陽明詩文集中語，查其年歲出處，亦應以晚年者爲多。如清瀾所辨，似陽明自始即援儒入釋，專爲禪門張皇，恐未得陽明之真相。

清瀾通辨，於前、後、續三編外，又有終編上中下三卷。合之前三編，共得十二卷。清瀾自謂：「前、後、續三編闕異說，終一編明正學。」其終編之上卷有云：

聖賢之學，心學也。禪學、陸學，亦皆自謂心學。孔子曰：「其心三月不違仁。」孟子曰：「仁義禮智根於心。」曰「豈無仁義之心」。曰「不忍人之心」。曰「仁，人心也」。皆是以義理言心。禪學出，而後精神知覺之說興。曰：「知之一字，最妙之門。」曰「覺則無所不了」。曰「識心見性」。曰「淨智妙圓」。曰「神通妙用」。曰「光明寂照」。皆是以精神知覺言心。孔叢子曰：「心之精神是謂聖。」張子韶曰：「覺之一字，最妙之門。」陸象山曰：「收拾精神，萬物皆備。」楊慈湖曰：「鑑中萬象。」陳白沙曰：「一點虛靈萬象存。」王陽明曰：「心之良知是謂聖。」皆是以精神知覺言心也。

清瀾此辨，即胡敬齋所謂「儒者養得一箇道理，釋、老只養得一箇精神」之說也。

清瀾又曰：

吾儒惟恐理義不明，不能為知覺之主，故必欲格物窮理以致其知。禪家惟恐事理紛擾，為精神知覺之累，故不欲心泊一事、思一理。

朱子曰：「儒者以理為不生不滅，釋氏以神識為不生不滅。」胡敬齋曰：「儒者養得一箇道理，釋、老只養得一箇精神。」此言剖判極直截分明。

朱子謂：「人心猶船，道心猶舵。」禪學則以人心靈覺為舵。

人與天不同。論天地之化，氣為主，而理在其中。論聖賢之學，理為主，而氣聽其命。盈天地間皆一元之氣，蓋天地、理氣不相離，二之則不是。在人，精神作用皆氣也，所以主宰其間而使之不差者理也。是理氣在人不能無二，欲混之有不可。何有？蓋天地無心而人有欲故也。

此條辨天人極有見解。所以宋儒既辨人心、道心，又必辨氣質之性與義理之性，皆為此也。

清瀾又曰：

析而言之，則仁義禮智為性，虛靈知覺為心。統而言之，則二者皆心也，亦皆性也。然雖皆心，而有道心、人心之別。雖皆性，而有義理之性、氣質之性之殊。君子以統同辨異，

也，無欲則靜虛動直。」此聖賢之主於無欲而靜也。無欲而靜，則卽為敬為誠。無事而靜，則入於空虛，流於寂滅。近世學者疏略，於此等處未嘗看破。

又曰：

中庸止說「喜怒哀樂未發謂之中」，平鋪示人，未嘗教人靜坐體認，以求見乎中也。靜坐體認之說，起於佛氏。六祖所謂「不思善、不思惡，認本來面目」。宗杲所謂「無事省緣，靜坐體究」。居業錄曰：「後世學者做存心工夫不得其真，多流於禪。」

或曰：「然則豫章、延平二先生亦流於禪而同於陸學耶？」曰：「所見有似於禪，初非有心於禪也。卽其平日，亦未嘗恃此而廢讀書窮理之功也。非如陸學一派，以經書為糟粕註腳，以讀書窮理為逐外、為障礙也。」

又曰：

中庸發明中和之旨，內外兼該，動靜畢舉，未嘗有所輕重。朱子亦以涵養、省察交致並言，工夫不容少缺。近世陸學一派，惑於佛氏「本來面目」之說，謂合於中庸「未發之

中」。於是只說未發，不說已發。只說涵養，不說省察。陷於一偏，流於空寂。

孔子教人，未嘗言及於未發，皆是就已發處言之。誠以為未發工夫微妙無形而易差，已發工夫則明顯有迹而易力。未發難於捉摸，而已發有可辨別據依。與其以無形示人，而啟學者驚虛好高之弊，孰若就有形易見處求之之為務實而無失也。子思中和之論，兼該並舉，心學之祕，發洩盡矣。豈可復重彼輕此，舍孔門中正平實之道，而徇禪宗偏弊浮虛之說，亂道而誤人哉！

其終編之下卷有云：

近歲胡敬齋、羅整菴、霍渭厓諸君子，皆心朱子之心而有意於明學術矣。然胡敬齋之居業錄，詳於辨禪，而辨陸則略。羅整菴、霍渭厓目擊陽明之事，故所論著，專攻陸學，其言切，其辨詳矣。然於象山養神底蘊，與夫近日顛倒早晚之弊，亦未暇究竟。朱子嘗謂：「讀書如猛將用兵，直是鏖戰一陣。如老吏斷獄，直是推勘到底。」愚謂此辨真是與象山、篁墩、陽明諸人鏖戰一陣，直是推勘到底。昔嚴滄浪詩辨，自謂「參詩精子」，而引釋妙喜自謂「參禪精子」以況。使滄浪見愚此編，得無有「辨禪精子」之戲耶？

又曰：

朱子一生，釋羣經以明聖道，辨異學以息邪說，二者皆有大功於世。然釋經明道之功，天下莫不知之。至於闢異息邪，則近世學者未之盡知也。區區述為此編，然後朱子闢異息邪之功著矣。蓋嘗謂釋經明道，朱子之功也顯諸仁。闢異息邪，朱子之功也藏諸用。

此兩條，清瀾綜述其著通辨之用意。蓋辨朱、陸早晚同異，僅是著此書之最先動機。繼辨象山、陽明之陽儒陰釋，又繼而辨佛學禪家之近似惑人，乃清瀾此書最大用力所在。惟清瀾此書，每一陳義，必先引朱子說為依據，或旁及於濂溪、二程、橫渠諸家之說，實當為討究宋代理學與禪宗異同之重要參考。從來學者發明朱子，多注重其釋經明道之一面，而清瀾此書，則專著意其闢異息邪之另一面。本文凡引用朱子語，多略去，而多援取清瀾之自為說者，以見清瀾一家之成就。讀者繼此循誦清瀾通辨之全書，庶於朱子平日持論，更有所深入也。

（民國六十七年中國文化學院華岡文科學報十一期）

又曰：

伯安以知善知惡為良知，為中下根人權說耳。王汝中所悟無善無惡之知，則伯安本意也。

汝中發伯安之奧，其猶荷澤發達磨之秘乎？（讀大學）

又曰：

陽明先生強藏最上一著，許多話不露一點端倪。若非龍谿自悟，當終身閉口矣。（四句教）

是證伯修論學實從龍谿來。

又曰：

前輩為余言，陽明接人，每遇根性軟弱者，則令其詣甘泉受學。時龍谿妙年任俠，日日在酒肆博場中。陽明亟欲一會，不來也。陽明卻日令門弟子六博投壺，歌呼飲酒，密瞰龍谿所至酒家，與共賭。龍谿笑曰：「腐儒亦能博乎？」曰：「吾師門下，日日如此。」龍谿乃驚求見陽明，一睹眉宇，便稱弟子矣。

孟子曰：「中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。」昔人又謂：「堯、舜事業，如一點浮雲過太虛。」由斯以談，雖唐、虞定民之極功，毫不足為堯、舜性天之加損。（讀大學）

又曰：

哀公問政，而孔子論學。今世士人，歧政、教為二端者曷省焉。先儒謂曾點、漆雕開已見大意。得此大道，而政其緒餘矣。（讀中庸）

又曰：

治平事業，俱從第一念做出，與天命之性不相聯續。蓋性者，離念者也，故曰「所性不存焉」。（讀孟子）

此又念菴功業與性情之所辨也。性情不待學，而功業必恃於學。明道當荆公新政之餘，故有堯、舜事業及點、開識大意之言，戒來學者且勿急求仕進。今伯修既借禪詮儒，則宜無功業可重。而

孔、孟、程、朱皆歸一治，亦自無功力可用矣。

又曰：

誠者自誠，而道自道。自者，全體現成，不假求索。有耳目口鼻而為人，此等皆因緣而合，緣盡而散。畢竟祇同於龜毛兔角。誠之在人，如空在諸相中，春在花木裏，搏之無形，覓之無踪。人所謂無，而不知其實有也。無誠則無物，譬如無空安能發揮諸相，非春豈能生育萬物！（讀中庸）

老子以「無」說道，中庸後起，轉用「誠」字，此是儒家苦心處。今伯修以「空」詮誠，則三教可歸一矣。春統四時，仁統四德，漢、宋諸儒，皆以仁說春，以春說天；惟佛家不言天，故春亦歸於空。伯修以空詮誠已足，何又牽涉到「春」字，則其未脫文人習氣也。

又曰：

萬物皆備於我矣，此如釋典所謂「常樂我淨」之我，所謂「色身外洎山河虛空大地，咸吾妙明真心中物」也。人恨不能反身耳，若能還光返照，則根塵之虛妄俱消，本地之實相獨露，所謂誠也。（讀孟子）

伯修於龍谿外又深推李卓吾。有曰：

李卓吾先生有四書義數十首，余最愛其某二股云云，看他微的人，出語自別。

如卓吾可謂非鄉愿，乃可謂真儒，由其看的微，亦由其學佛然後知儒也。

袁中道，字小修，乃伯修幼弟。萬曆三十一年舉於鄉，又十四年成進士。伯修不壽，小修則一承其兄之學而言之益明豁。其次兄中郎稱之，曰：「弟喜讀老子、莊周、列禦寇諸家言，旁及西方之書，教外之語，欲與一世豪傑爲友。其視妻子之相聚，如鹿豕之與羣而不相屬也。」

（中郎集敘小修詩）是小修之爲學，亦能三教同源，而不爲鄉愿之歸者。有珂雪齋前集二十四卷與近集十卷，今略綴其語如次。

其述伯修之言曰：

至寶原在家內，何必向外尋求。吾試以禪詮儒，便知兩家合一之旨。（石浦先生傳）

又曰：

饒德操曰：「欲為仲尼真弟子，須參答磨的兒孫。」予則曰：「欲為答磨的兒孫，須參仲

是小修亦猶伯修，其特提陽明，乃欲以糾一時之禪風也。

小修亦由陽明而提及龍谿，其言曰：

良知之學關於陽明，止以為善去惡教人，更不提著向上事。使非王汝中發之，幾不欲顯明之矣。（書學人冊）

是謂陽明良知學之向上一路在龍谿，亦承其兄伯修。然謂陽明自不欲顯明此一路，則似較伯修語有別。故曰：

陽明雖指「四無」為向上一脈，而亦未嘗絕「四有」之說，是何等穩密。近日論學者，專說本體，未免逗漏，大非陽明本旨。（書學人冊）

又曰：

自本朝大儒，啟人以良知之說，後來數傳，偏重了悟，將為善去惡之旨，撥斥太過。（心學）

天下有志於道者，多驚於知以遺其行，東越致良知之旨且日晦。（壽裕吾郡公七十序）

凡此，重知亦兼重行，言本體亦兼言工夫，實與其兄伯修所言有別。或兩人性氣自有異，或當時風氣每下益沉，故感觸有不同。今勿可深論。然要之小修極尊龍谿，又尊近谿。有曰：

龍谿、近谿，真學脈也。後之學者，又謂二老見地極明，特不修行。欲以修行救其弊，又何曾夢見二老！假令二老不留纖毫破縫，作模作樣，只圖外面好看，不圖心中自得，則亦徇外為人之流而已。（寄陶石簣）

此則仍是其兄伯修力求向上一脈之意也。又曰：

陽明、近溪諸老悟處，如百鍊精金，未易窺測。（答葉浦）

又曰：

昔之楊大年，今之羅近溪，吾輩之師也。（答吳本如）

小修尊羅近溪，亦尊李卓吾，有李溫陵傳。又極尊王塘南。其言曰：

東越良知之學，大行於江西，而廬陵尤得其精華。

又曰：

塘南先生之儒能該禪而不事禪，有合陽明先生不肯逗漏之旨。

（按江大令趙鳳白初度序）

又曰：

陽明之學，惟塘南先生悟圓而行方，實為嫡系。

（鄭水素言序）

言悟必及行，此小修之終所以異於伯修也。

又曰：

今之豫章，古之鄒、魯。

（送吳生遊豫章序）

（二趙生文序）

江右王門，猶多主修，故為小修所重。然小修之言悟與修，實亦一本於禪。故其論莊子有曰：

不知慈氏苦心，又將何以救之？

袁宏道字中郎，萬曆二十年進士。三袁中名最著，入明史文苑傳，而以兄伯修、弟小修附之。有中郎集四十卷，由竟陵鍾伯敬增訂。其言亦最放。自言：

未弱冠，即留意禪宗。

（與曹霽川）

又曰：

學道不學禪，談星不談義，愛曲不愛音，讀書不讀字。

（寄石簣）

又曰：

當代可掩前古者，惟陽明一派良知學問而已。

（答梅客生）

豈不以陽明近禪，故特加稱許乎？

陽明以下，則推尊龍谿、近溪。其言曰：

王龍谿書多說血脈，羅近溪書多說光景。但初學者不可但認光景，當尋血脈。（德山語）

又曰：

始則陽明以儒而濫禪，既則穀渠諸人以禪而濫儒。禪者見諸儒汨沒世情之中以為不礙，而禪遂為撥因果之禪。儒家借一切圓融之為發前賢所未發，而儒遂為無忌憚之儒。不惟禪不成禪，而儒亦不成儒矣。（答陶石簣）

觀其言，雖亦禪、儒同譏，然要之，其尊禪貶儒之意亦可見。然中郎尊禪而不逃俗，畢竟當為何種人，則有待論定也。其言曰：

世間學道有四種人，有玩世，有出世，有諧世，有適世。獨適世一種，其人甚奇，亦甚可恨。以為禪，戒行不足。以為儒，口不道堯、舜、周、孔之學，身不行羞惡辭讓之事。於業不擅一能，於世不堪一務。最天下不緊要人。雖於世無所違忤，而賢人君子斥之惟恐不遠。弟最喜此一種人，以為自適之極，心竊慕之。除此之外，有種浮泛不切，依憑古人之式樣，取潤賢聖之餘沫，妄自尊大，欺己欺人，弟以為此乃孔門之優孟，衣冠之盜賊，後

世有述焉，吾弗為之矣。（與徐漢明）

又曰：

打倒自家身子，安心與世俗人一樣，非上根宿學不能。此意自孔、老後，惟陽明、近溪庶幾近之。（德山塵談）

又曰：

羅近溪曰：「聖人者，常人而肯安心者也。常人者，聖人而不肯安心者也。」此語挾聖學之髓。（答陶周望）

又曰：

要知佛之圓，不在出家與不出家。我之圓，不在類佛與不類佛。人之圓，不在同我與不同我。通乎此，可以立地成佛，語事事無礙法界矣。（與曹晉川）

顧涇陽高景逸學述

上 顧涇陽

明代自陽明崛起，提倡良知，天下風靡，遂絕少言及朱子。及其流弊褻著，學術界乃有由王返朱之傾向，而顧涇陽、高景逸之東林講學，實爲之唱。陽明弟子如王龍溪、錢緒山、王心齋，皆不入仕途，惟以在野講學爲務。涇陽則曰：「官輦轂，念頭不在君父上。官封疆，念頭不在百姓上。至於水間林下，三三兩兩，相與講求性命，切磨德義，念頭不在世道上。卽有他美，君子不齒。」故講會中每多裁量人物，訾議國政。其束景逸有曰：「持濂、洛、關、閩之清議，不持顧、厨、俊、及之清議。」然由此激起黨禍，與國運同終。明末諸遺老顧亭林、王船山、黃梨洲又轉而潛伏田野間，唱爲經史實學；或多或少，胥受東林影響。然而清政權高壓在上，諸遺老經

學。至集註當別論。

此處表章朱子三大貢獻：其作小學書，乃欲在從事大學心性誠正工夫以前先安排一番小學工夫，有下學乃可有上達也。吳康齋極重朱子小學，涇陽固亦極重康齋。此其一。又其一作通鑑綱目，此屬史學。理學家中惟朱子最重史學，涇陽講學不忘世務，故特稱及此。明末諸遺老經史實學，亦皆從朱學流出。章實齋謂亭林經學出朱子，梨洲史學出陽明；其實梨洲學案中以王學治史學者，惟唐荆川，而荆川固不得目之爲王學。實齋故意爲浙東史學標榜，爭立門戶，其語不可信據。又其一乃表章濂溪太極圖說。涇陽極尊濂溪，札記有曰：

卓哉其元公乎！宛然一孔子也。

又曰：

周子之太極圖說、通書，朱子之小學，竊以爲可羽翼論、孟，配爲四書。

高景逸爲涇陽行狀有曰：

遠宗孔聖，不參二氏。近契元公，確尊洛、閩。

又曰：

微元公，孰為之開厥始。微晦翁，孰為之持厥終。

文集朱子節要序亦曰：

論造詣，顏、孟猶有歉。論血脈，朱子依然孔子也。

又曰：

世之言朱子者鮮矣。世好奇，朱子以平，平則一毫播弄不得。世好圓，朱子以方，方則一毫假借不得。吾以為平，彼以為凡為陋。吾以為方，彼以為矯為亢。宜乎世之言朱子者鮮矣。

又東高景逸有曰：

薛玄臺為弟語及明道、晦菴兩先生，弟曰：「畢竟朱先生假不得。」

又其札記有曰：

象山兄弟不肯濂溪之無極，又不肯橫渠之西銘，伊川不肯康節之易，獨朱子一一信而好之，且為之考訂釐正，推明其說以遺來學。至以此取譏蒙訕，不容於世，曾不為悔。試看此老是何等心胸，何等眼界，又何等手段。

凡涇陽之稱重朱子，率具如上引。茲再述其辨朱、陸異同之意見。

文集刻學部通辨序有曰：

朱、陸之辨，凡幾變矣。左朱右陸，既以禪為諱，右朱左陸，又以支離為諱。宜乎競相持而不下。然而嘗讀朱子之書矣，其於所謂支離，輒認為已過，悔艾刻責，時見乎辭，曾不一少恕。嘗讀陸子之書矣，其於所謂禪，藐焉如不聞也，夷然而安之，終其身曾不一置疑焉。在朱子豈必盡非，而常自見其非。在陸子豈必盡是，而常自見其是。此有我無我之證也。朱子又曰：「子靜所說，專是尊德性事，而其平日所論，卻是道問學上多。今當反身

用力，去短集長，庶幾不墮一邊。」蓋情語，亦遜語，其接引之機微矣。而象山遽折之曰：「既不知尊德性，焉有所謂道問學。」將朱子於此，果有所不知歟？抑亦陸子之長處短處，朱子悉知之，而朱子之喫緊處，陸子未之知歟？

此辨極深微，亦極平允。然札記又謂：朱子獨於象山似乎交一臂而失之，以至紛紛之疑迄今未已，因爲之扼腕三歎。是涇陽辨朱、陸異同，用心甚平，絕不存絲毫門戶入主出奴之見。而其辨朱、王異同，則心益寬而語益和。

文集卷四復方本菴有曰：

不肖，下里之鄙人耳。無所聞知。少嘗受陽明先生傳習錄而悅之，朝夕佩習不敢忘。

是涇陽自承，其學自陽明入門，不爲諱。惟札記評鷺明儒有曰：

吳康齋先生一團元氣，可追太古之樸。羅整菴先生一團正氣，可挽末俗之頹。

此兩人皆朱學巨擘也。然涇陽又亦盛推陽明。札記又曰：

又曰：

朱子平，陽明高。朱子精實，陽明闊大。朱子即修即悟，陽明即悟即修。

此即朱子自謂與象山異同，各占一邊，各有短長，當求兼采折衷之意。若如此爲懷，則何分門戶壁壘！然涇陽於諸家異同，亦非漫無軒輊。札記又曰：

陽明先生開發有餘，收束不足。當士人桎梏於訓詁辭章間，驟而聞良知之說，一時心目俱醒，恍若撥雲霧而見白日，豈不大快！然而此竅一鑿，混沌幾亡，往往憑虛見而弄精魂，任自然而藐兢業。陵夷至今，議論益玄，習尚益下。高之放誕而不經，卑之頑鈍而無恥。仁人君子又相顧徘徊，喟然太息，以爲倡始者殆亦不能無遺慮焉而追惜之，此其所以遜元公也。然則朱子何如？曰：以考亭爲宗，其弊也拘。以姚江爲宗，其弊也蕩，拘者有所不爲，蕩者無所不爲。拘者人情所厭，順而決之爲易。蕩者人情所便，逆而挽之爲難。昔孔子論禮之弊，曰：「與其奢也寧儉。」論學之弊，亦應曰：與其蕩也寧拘。此其所以遜朱子。

吾讀論語二十篇，而知孔子之教，大都主於養人性地。吾讀孟子七篇，而知孟子之教，大都主於發人性光。吾師方師山先生言：「朱子之言，孔子教人之法也。陸子之言，孟子教人之法也。」此兩語庶幾足以折紛紛之論。

觀此條，涇陽特重朱子小學書之觀點亦可知。蓋朱子小學，亦在「養人性地」上著意也。涇陽又於此而特別看重中庸之「庸」字。札記有曰：

春秋以來二千餘年，諸子百家紛紛競起，都有一種可喜可愕處，能鼓舞人搜求病根。只是無奈何許多聰明才辨不肯「庸」。乃知這一字真是照見天下後世學術之弊，預為點破。萬兩千觔，十分鄭重，不可草草看。

涇陽常稱朱學曰平、曰實、曰拘，其實此等都是接近「庸」字處，正是涇陽所自己小心有意味也。

札記又有評韓愈關佛有曰：

始讀韓昌黎原道，以為粗之乎其關佛。年來體驗，乃知其妙。佛氏說心說性，儘自精微，

心性即在君臣父子夫婦中，不在君臣父子夫婦外，此辨易知。心性乃在君臣父子夫婦前，不在君臣父子夫婦後，此辨難知。此即朱子謂定要爲理氣分別一先後，則理應在先，氣應在後；亦即濂溪「無極而太極」之意也。佛家教人尋「父母未生以前本來面目」，不知此本來面目仍應存在於父母既生之後。理在氣先，亦在氣中。今必欲離棄父母以尋此本來面目，是謂理在氣外也。而世俗又認爲必待父母既生以後乃始有此面目，是則只能在枝葉蓓蕾上見花，不能在根撥上見花也。陽明言良知，必曰「見父自然知孝，見兄自然知弟」，此亦只重「發人性光」，不免於「養人性地」一面忽了。性地疏於培養，性光亦將晦失。故涇陽極重濂溪之太極圖說，而又重朱子之小學，此是其用心深微處。

札記又曰：

自古未有關門閉戶獨自做成的聖賢。自古聖賢，未有離羣絕類、孤立無與的學問。這道理是箇極精極細的物事，須用大家商量，方可下手。這學問是箇極重極大的勾當，須用大家幫扶，方可得手。然後知非朋友無以成其君臣、父子、夫婦、兄弟，非講習亦無以成其朋友。

此乃涇陽、景逸諸人東林講學一番精神所在。孔子曰：「以文會友，以友輔仁。」孟子曰：「以

友天下之士爲未足，乃上友古之人。」故自涇陽「尙友」一義，自可有東林講會，又自必轉入晚明諸遺老經史實學之一途。顯微無間，體用一源，當不以只求反身自得爲滿足。而陸、王心學之終不免其流弊，亦自可見。至清代之文字獄，乃使經史實學轉入故紙堆中。東林既無救於明代之亡，而乾、嘉儒之經史考據，亦終使宋、明理學關心世道人心一番大道理、大學問精神墮地以盡。後人正當深求其故，不當只在門戶意見中辨是非、論得失也。

下 高景逸

顧涇陽、高景逸同主東林書院之講會，提倡由王返朱；惟涇陽頗不樹門戶，而景逸務於辨是非，兩家立言多相同，而亦微有異。

景逸曾仿近思錄例，編鈔朱子語爲朱子節要，高子遺書有其序，曰：

不有孟子、朱子，孔子之道不著。昌黎韓氏曰：「孟子功不在禹下。」而河汾薛氏曰：「朱子功不在孟子下。」可謂知言。

又遺書卷五會語有曰：

若知孟子之言，便知孔子句句精妙。若知得朱子之言，便知周、程語語著實。

又遺書卷一語有曰：

朱子傳註六經，折衷羣言，是天生斯人以為萬世。即天之生聖賢，可以知天命矣。

又遺書卷五會語有曰：

周、程、張、朱，是為天地幹蠱之人。白沙、康節，是享現成家當者。若其間最苦心竭力者，又莫過朱夫子，於世上無一事不理會過。

又曰：

自古聖賢成就，俱有一箇脈絡。濂溪、明道與顏子一脈。陽明、子靜與孟子一脈。橫渠、伊川、朱子與曾子一脈。

句深言之。心意知物，只是一事。」蓋景逸攻擊陽明語，極屬明顯，無可否認。梨洲乃借景逸語轉爲陽明作迴護。謂陽明之意，本是說無善念、無惡念。然陽明本意，若果如梨洲所解，則只下二語深言之已足，何必再增上二語之淺言之？又何以於心意則淺言之，於知與物則深言之？其爲曲解，不辨自明。抑且若果陽明原意如梨洲所說，又何以於龍谿四無之說，更予認可，不加修正？此實百辯而莫可解者。蓋梨洲亦自受東林講學影響，於涇陽、景逸兩人掎擊陽明語亦皆認可不復反詰，而於陽明所語猶必委曲迴護，乃獨歸罪於龍谿，是真何爲其然矣。

三則景逸此條提出「拘」與「蕩」二字，亦見前引涇陽篇。兩人意見相同，正可證上引涇陽論朋友講習之益。

景逸復有明斥陽明爲學本末者。遺書三時記有曰：

余觀文成之學，蓋有所從得。其初從鐵柱宮道士得養生之說，又聞地藏洞異人言，周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。及婁一齋與言格物之學，求之不得其說，乃因一草一木之言，格及官舍之竹而致病。旋即棄去。則其格致之旨未嘗求之，而於先儒之言，亦未嘗得其言之意也。後歸陽明洞習靜導引，自謂有前知之異，其心已靜而明。及謫龍場，萬里孤

朱子一派，有本體不徹者，多是缺主敬之功。陸子一派，有工夫不密者，多是缺窮理之學。

此見景逸於朱學，最重「敬」字工夫。涇陽之言「小心」，亦敬也。景逸之主靜坐，自言：「自幼無小學之教，缺此一段工夫，終不可無端居靜定之力。」故涇陽與景逸皆重朱子小學，亦是此意。

又曰：

儒者之學，只天理二字最微，可以自詣，而難於名言。明道津津言之，伊川、晦菴皆體到至處。

又曰：

朱子曰：「天地間有一定不易之理，不容毫髮意想安排，不容毫髮意見夾雜。」自然先聖後聖若合符節，此究竟處也，所謂天理者如此。

又曰：

一念反躬，便是天理。故曰：「不能反躬，天理滅矣。」問：「知覺之心與義理之心何如？」朱子曰：「纔知覺，義理便在此，纔昏便不見了。」又曰：「提醒處便是天理，更別無天理。」由此觀之，人心明即是天理，不可騎驢覓驢。

以上諸條皆言「天理」，而曰「一念反躬便是天理」，此言天理重在此心之存主，而此心之存主則即是「敬」字工夫也。

又曰：

朱子謂：「人之所以為學，心與理而已。」學者必默識此心之靈，而端莊靜一以存之。知有萬物之理，而學問思辨以窮之。此聖學之全也。論者以為分心與理為二，不知學者病痛，皆緣分心與理為二，朱子正欲一之，反謂其二之，惑之不可解久矣。

此條明白說出朱子正欲合「心」與「理」為一，而所以合之之方，則尤要在端莊靜一之「敬」。

又曰：

朱子曰：「致知格物只是一事。格物以理言也，致知以心言也。」由此觀之，可見物之格即知之至，而心與理一矣。今人說著物，便以為外物，不知不窮其理，物是外物。物窮其理，理即是心。故魏莊渠曰：「物格則無物矣。」此語可味也。

此條以格物、致知合一言之，謂此即心與理一。與陽明言致良知即格物，其義大異。

觀於以上諸條，知景逸於朱子，居敬、窮理，兩面用功。格物與致知，心與理，皆一非二。而重要在有一段工夫。陽明學之流弊，則正為忽視此一段工夫而來。故曰：

物格知至，實見得天人一，古今一，聖凡一，內外一，主一功夫自妙矣。

「敬」即主一功夫，主一功夫之最高境界，達於天人，古今聖凡內外之一，則無以復加矣。然此亦只是「理」之窮到極處也。景逸此諸條，本只引申朱子之說，非有自己創見；而針對王學流弊，則此諸條皆備見深意。乃梨洲學案辨景逸又曰：

先生曰：「人心明即是天理」，深有助乎陽明致良知之說。而謂：「談良知者，致知不在格物，故虛靈之用，多為情識，而非天則之自然。」先生必以外窮事物之理為格物，則可

言陽明之致知不在於格物。若言「人心明即是天理」，則陽明之致知即是格物明矣。先生之格物，本無可議，特欲自別於陽明，反覺多所扞格耳。

此又是梨洲強生曲解。景逸只謂「人心明即是天理」，非謂此心無時無處而不明。若謂見父自然知孝是良知，然此中亦有曲折。如大杖走，小杖受，乃是格物。大杖之所以必走，小杖之所以可受，其間有物理。固是同出於孝心，而儘當分走與受之別。故謂物格即是致知則可，謂致知即是格物，則其語終煩分釋。謂窮格物理可以圓滿達成吾心之良知則可，謂在吾良知中即具一切物理，此亦難於成立。遺書卷三有陽明說辨四篇，極辨朱、王兩家言致知、格物異處。今梨洲既言景逸論格物無可議，而必謂其不當自別於陽明，蓋梨洲本已逐步走上由王返朱之路，而不能自覺，故乃多生廻護，時見扞格耳。

景逸於闡釋大學格物致知義，一本程、朱，然於程、朱之改易大學古本而又爲之作補傳，則終不信守。遺書古本大學題詞有曰：

明道先生易大學古本，伊川先生再易之，晦菴先生三易之，未定也。以三先生之信古而卒不能信於斯簡，以天下後世之信三先生，而卒不能信其所易，則心之同然者不可強也。愚

蓋往來胸中，結疑不化有年矣。一日讀崔後渠先生集，有曰：「大學當挈古本引淇澳以下置之『誠意』章前，格物致知之義明矣。」乃始沛然如江河之決，不覺手舞足蹈而不能已。吾何以決之，決之於「此謂知本，此謂知至」之二語也。夫以三先生不能定，敢謂定於今日乎！然而天下萬世之心目，固有漸推而愈明，論久而後定。自三先生表章大學之後，越三百年，而崔先生之說益近自然，故敢申明之，以俟後之君子，觀夫同然之心果何如也。

又曰：

大學一篇本六段文字。首段三綱八目之下即釋格致，而格物即在格知本末，本末即是明德新民，知本即是知至，知至即是知止，原與三綱通為一義，故通為一段。其次即歷釋誠意以下，初無傳、經之別。

又曰：

朱子自言：「某一生只看得大學透，見得前賢所未到。」子之願學朱子篤矣，於大學反異

其指，何也？曰：「朱子格物，規模極大，條理極密，無所不有。知本之義已在其中。若實做朱子格物工夫，自與知本無二。實做知本工夫，自與朱子格物無二。非今日之古本與朱子無異指，乃朱子格物原與古本無二指也。」

遺書於古本大學題詞外，尙有大學首章約義一篇，廣義十二條，附錄先儒復大學古本及論格致未嘗闕傳等多條。此處只約引數語以見梗概。景逸極尊朱子，而論大學版本則不憚有異同。明儒辨大學古本者多矣，故特附詳景逸之意於此，以待後人之續定。至景逸之謂「知本」者，竊推其意，外則本之天理，內則本之人心。而人心、天理實一非二。由於天地大自然而生出人心良知，此所謂天降天命。故孟子曰：「盡心可以知性，盡性可以知天。」此處乃是知至知止。陽明單提「良知」，未見盡心盡性工夫，景逸則謂之爲不格物之致知。陽明嗣又謂「良知生天生地」，是天地轉在良知後，猶謂子女生出父母，何其倒置之甚！及晚年又曰「無善無惡心之體」，苟言理，則必及善惡，今乃一掃而空之，無怪龍谿倡四無之論，而陽明不得不首肯。此終墮入了釋、老境界。故王學流行，終必歸於三教合一，亦是一種至爲自然之趨勢也。景逸則舉「天人一，古今一，聖凡一，內外一」，以爲格物知止之主一功夫之最後最高境界。夫豈謂知本、知至、知止

之僅止於各人當下現前之良知而已乎？景逸極稱薛敬軒詩：「七十六年無一事，此心始覺性天通。」性天通，即是天人、古今、聖凡、內外之合一也。梨洲學案亦曰：「河東之學，惴惴無華，恪守宋人矩矱，故數傳之後，其議論設施，不問而可知其出於河東。若陽明門下親炙弟子，已往往背其師說，亦以其言之過高也。」此即景逸所稱「本朝文清、文成便是兩樣」，梨洲亦不得不采其說。惟東林顧、高講學，因其牽涉政事，黨論與國運同滅，故後起晚明遺老如顧亭林，雖崑山、無錫同在百里之內，人地相稔，其爲日知錄亦極反陽明，而頗不多稱引顧、高。東林遺響，其在清初，雖不驟沉，亦不久延。是豈講學之與論政、必當判分兩途、而終不能合一而並盛乎？此亦治學術史者一深值注意之問題。而景逸之止水自沉，則尤足倍增後人之追悼於無已也。

（民國六十四年五、六月東方雜誌復刊第八卷十一、十二期）

讀劉戡山集

余少年讀黃梨洲明儒學案，愛其網羅詳備，條理明晰，認爲有明一代之學術史，無過此矣。中年以後，頗亦涉獵各家原集，乃時憾黃氏取捨之未當，並於每一家之學術淵源，及其獨特精神所在，指點未臻確切。乃復時參以門戶之見，意氣之爭。劉戡山乃梨洲親所受業，亦不免此病。爰綴斯篇爲例。

戡山集卷三三申皇極之要疏有云：

古之帝皇，道統與治統合而為一。及其衰也，孔、孟分道統之任，有宋諸儒繼之。洪維我太祖，表章朱熹之學，以上溯孔、孟，直接堯、舜以來相傳之統，人心之正，幾於三代。

又卷九方遜志先生正學錄序，謂：

此戴山尊朱子，而同時亦尊陽明。惟謂「新建微傳」，則與人之尊陽明者有別。故同書又曰：

後之學聖人者，由陽明子而朱子，及於明道、濂溪，溯之孔、孟，如是而已矣。

卷七告胡嵩高諸生亦曰：

古之為儒者，孔、孟一傳而為程、朱，再傳而為陽明子。

又曰：

孔、孟言之而不足，則程、朱言之而不足，則陽明子言之。

道陽明之道，言陽明之言，因而參考異同於朱子之言，以發明朱子之蘊，善繼朱子之心，求不得罪於孔、孟焉止耳。

是戴山論學，乃謂由程、朱而陽明，故主以陽明上參程、朱，而達於孔、孟；與王門後學，必以陸王、程朱分宗，謂惟陽明乃始直得聖傳，而反使陽明良知之學陷入於禪學窠臼者大不同。故戴山實亦主由王返朱者，故又極推東林，卷一修正學疏有云：

東林云者，先臣顧憲成倡道於其鄉以淑四方之學者也。

憲成學朱子者也。

又卷二極陳救世要義疏有曰：

太祖高皇帝遠接二帝三王之治統，獨表章紫陽氏。其學焉而最著者，則有薛、胡、陳、王四君子。馴至萬曆之季有高攀龍。卽宋儒楊時遺址，講紫陽之學，而世遂以東林名。

是戴山論有明一代儒統，不廢薛、胡；其論有明一代道統、治統之合一，則尤拳拳於東林之顧、高。此乃其論治、論學之最大著眼處，而以學朱子講紫陽爲終極，固並不有絲毫朱、王門戶流俗之見存其心中也。

其論王學末流之陷於禪，則舉龍谿、近溪。卷七答王金如有曰：

讀龍谿、近溪之書，時時不滿其師說，而益啟瞿曇之秘，舉而歸之師，漸擠陽明而禪矣，不亦寃哉！

卷九有重刻傳習錄序有曰：

孔、孟既沒，心學不傳，雖經程、朱諸大儒講明救正，而其後束於訓詁，轉入支離，往往析心與理而二之。先生特本程、朱之說而求之，以直接孔、孟之傳曰「致良知」。先生所病於宋人者，以其求理於心之外也。故先生一則曰「天理」，再則曰「存天理而遏人欲」。先生蓋曰，吾學以存天理而遏人欲云爾。故又曰「良知即天理」。先生之言，固孔、孟之言，程、朱之言也。而一時株守舊聞者，驟詆之曰禪。後人因其禪也而禪之，轉借先生立幟，分門別戶，反成燕、越。

是當時禪學，乃承王學而起。不入虎穴，不得虎子。戴山之講陽明，乃求由此返之程、朱，返之孔、孟，而即以闢禪。而又直稱孔、孟、程、朱曰「心學」，尤爲特出之見。王門後人，必欲標揭其師之學曰「心學」，以樹異於程、朱，乃以獨立於儒學傳統之外，而反以通於禪。戴山意見，大率如是。

卷九又有明儒四先生語錄序，四先生指薛、胡、陳、王，其言曰：

道之不明，智者過之，愚者不及。學一先生之言而求所謂道，高之蕩於元虛，卑之滯於形器，皆過不及之見也。

是戴山於陽明，乃以接薛、胡之後。則梨洲之明儒學案，真所謂株株惟一先生之言是守矣。

卷六答秦履思一又云：

學者專取良知以為捷徑，於古人用功處，一切廢置，仍欲別開徑竇，以認取良知之面目，祇覺愈求而愈遠，終自墮於恍惚之筭。

則凡治王學，以自別於其他儒統之外而奉之爲獨尊者，其弊必至此。而其病乃自認良知爲捷徑始。

故卷十有張含宇先生遺稿序，有曰：

張氏有浮峯先生，文成高弟子也。文成倡良知之學，天下遂不復言朱氏學，獨浮峯先生倦於戒懼謹獨之說。至含宇先生，則全以紫陽之家法，格王門之異同。雖猶是浮峯遺旨而語加峻，切劘益加嚴，其自許爲文成功臣亦逾甚。

聞庸齋而起也。

卷十一讀書說示約兒有曰：

生於孔、孟、程、朱之後者，舍孔、孟、程、朱之書不讀，又何以自達於道？

又曰：

予嘗從陽明子之學，至拔本塞源論，乃以博古今事變為亂天下之本性；充其說，必束書不觀而後可。

拔本塞源論，見陽明答顧東橋書，可謂陽明晚年之見，而戢山非之。故戢山又謂「竊附於整菴、東橋二君子之後」也。東橋原書有曰：「論語曰『生而知之』者，義理耳。若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學。」而陽明以拔本塞源之論答之。戢山則曰：「充其說，必束書不觀而後可。」而戢山此論，乃以告其子者，尤可見戢山論學之要旨矣。

又曰：

此亦可謂慨乎言之矣。戴山論學之主張由王返朱，其最簡易明白者，在主張教人讀書。故此篇之首，即舉朱子教人讀書，謂當取以爲法。惟其引朱子以半日靜坐、半日讀書爲教人法，則實誤承之高忠憲。而戴山論學之多承忠憲，亦據此可知。

又卷九張慎甫四書解序有曰：

夫子以天縱之聖，爲萬世師，而其自道也，一則曰好古，再則曰好古。後儒之言曰：「古人往矣，六經註我耳，吾將反而求之吾心。」夫吾之心未始非聖人之心也，而未嘗學問之心，容有不合於聖人之心者。求心之過，未有不流爲猖狂而賊道者也。

「六經皆我註腳」，乃象山語。陽明不喜人讀書，即承象山來。象山欲問人：「堯、舜以前曾讀何書來？」然堯、舜以下之聖人，則未有不讀書。象山必曰：「使我不識一字，亦將堂堂地做箇人。」循此以往，則流爲猖狂，有不免矣。

又卷六與陸以建年友書有曰：

言致知不言格物，不免離相以求心，以空指道，以掃除一切爲學，以不立文字，當下即是

性宗，何怪異學之紛紛！

言致知不言格物，卽斥王學。以上皆專據戴山集，而戴山論學宗旨，亦昭然可觀矣。

梨洲親受業於戴山之門，南雷集有子劉子行狀，篇末敍戴山論學，謂：

先生始從敬入門，中年專用慎獨工夫。慎則敬，敬則誠。

是梨洲亦謂戴山之學，乃從程、朱入，並終其生未變也。行狀又曰：

先生發先儒所未發者，大端有四：一、靜存之外無動察。二、意為心之所存，非所發。

三、已發、未發以表裏對待言，不以前後際言。四、太極為萬物之總名。

此其言靜存動察，言已發、未發，言太極，皆直承濂溪、二程、朱子來。其謂「意爲心之所存」，則又承靜存動察、已發未發諸辨來。然如梨洲所舉戴山論學，終不免偏在陸、王心學之一邊。與余此篇所引，兼治統、道統，上自方正學，下及東林高、顧之旨，終自有辨。

行狀又引戴山語，謂：

此五子書指濂溪、明道、橫渠、朱子、陽明。又有陽明傳信錄。是戴山於陽明，固未全斥，主要則在能由陽明而上反之朱子、明道而已。

行狀又曰：

先生常語義：「陽明之後，不失其傳者，鄒東廓、羅念菴耳。」

梨洲晚年爲明儒學案，時主江右王門，卽承此旨而來。然其持論，殊不免仍陷於程朱、陸王宗派門戶之爭論中而未能自拔，因奉陽明爲有明一代理學之中心；而尊戴山，則若爲王學之殿軍焉。其言曰：

識者謂五星聚奎，濂、洛、關、閩出焉。五星聚室，陽明子之說昌。五星聚張，子劉子之道通。豈非天哉！豈非天哉！

其言固未斥濂、洛、關、閩於儒統之外，其推尊戴山不爲不至，然實於戴山論學之糾矯王學以欲上反之於濂、洛、關、閩之精神，則湮沒而未彰。其同門惲日初，並以高、劉兩人爲正學，而梨洲力辨之，必謂高忠憲未脫禪門路徑，戴山則醇乎其醇。然戴山固極推景逸。此兩人同爲當時學

風有自王返朱之傾向中之特出人物，故治晚明學術史，於此兩人當特加注意。梨洲知惡講堂鋼習，而轉治經史實學，亦從此學風轉變而來，惜乎梨洲不自知。必於高、劉兩人分高下，似不如惲日初之轉得師門宗旨。故其晚年所爲學案，亦僅可爲治明代儒學者一必要之參考書而止。其於明代儒學之始終流變，乃及各家學術之大趨嚮，及其於儒學大統中輕重得失離合是非之所在，則頗少窺入，而仍以宣揚王學爲其書之最大宗旨。則恐決不可謂其合於師門戢山之精神也。

宋明理學之總評騭

近人多稱宋、明理學爲新儒學，其實宋、明儒與先秦儒新舊之間，自有一番區別。先秦儒乃當時新興之平民學，其針對者，乃當時之貴族階級即世襲的國君與卿大夫之流。而宋、明儒則承接南北朝、隋、唐社會佛學餘波，其針對者在方外。近人疑先秦儒仍多不脫貴族色彩，宋、明儒仍多不脫佛家色彩，其實是生世不同，那時社會自有那種色彩。何況是在思想上，何能擺脫淨盡乎！因此先秦儒大率自負欲爲當時政治社會上一改造者，而宋、明儒意中則多帶宗教氣氛。他們大體上有些處像似承接竺道生乃至慧能，專要當一傳道師，卻不屑爲授業與解惑師。書院山齋似佛門法堂，非庠序教室。來學者亦多中年以上聲名已就之人，並非家庭青年子弟。他們雖亦講究到治國平天下，但他們的主要精神，則以修身齊家爲主。雖非出世主義，終亦不免以擺脫此身種種罪過及牽擾爲目標。總像帶有幾分消極氣氛，輕事業，輕成就。對政治生活，並不宣告絕緣，

卻多抱著一種難進易退的態度。只有北宋初期，對政治味甚濃郁，較近先秦儒，惟夾帶有唐代文人氣息。中期以下，唐代文人氣息洗滌淨盡，換上嚴肅的面孔。若說先秦儒偏向上層政治，則宋、明儒是偏向下層教育，並帶些宗教師的氣氛。這是歷史時代不同，社會情況不同。宋、明儒乃沿接隋、唐佛學盛行以來期求挽回所應有之偏向。

惟宋、明儒究與隋、唐宗教師相異。一則宗教師偏在出世，而宋、明儒則求重回到先秦，來講治國平天下。二則宗教師偏重信，偏重外在之教，宋、明儒則由信轉悟，由教轉理。不重外在之教，而要轉回頭到心悟其理。唐代禪宗則爲此兩者之過渡。禪宗主張「本分爲人」，已扭轉了許多佛家的出世傾向；又主張自性自悟，自心自佛，早已從信外在之教轉向到明內在之理。宋、明儒則由此更進一步，乃由佛轉回儒，此乃宋、明儒真血脈。故謂其直接孔、孟，固未全是，謂其仍是禪學，則亦非真相。

宋、明儒講理，還有兩個歧嚮。一是濂溪、明道以至象山、陽明，比較偏從內心體會。一是康節、橫渠、伊川、晦翁，比較偏從外物條理去探究。亦可謂乃由濂溪、明道，而衍分出程、朱與陸、王之兩歧。若通論宋、明學全部精神，卻像前者是正統，後者只是旁趨。但到宗教意味逐漸脫盡，學術界真是全部轉回到人文現實，則程、朱轉居正統，而陸、王反若旁門。晚明以及清

儒多抱此意見。故通論宋、明儒成績，仍是心性玩索處多，而事物考究處少。

宋、明儒玩索心性工夫，不得不說其大體還從佛家禪宗來。他們亦主張把一切塵世習染從內心深處洗滌淨盡。所欲洗滌者，他們稱之爲「人欲」。只禪宗以洗滌淨盡爲究竟，而宋、明儒則在人欲洗淨後，還要有一個「天理炯然」。此所謂「天理」，則從先秦儒來，與佛法不同。但在先秦儒，卻沒有像宋、明儒一般內心洗滌的工夫。因此宋、明儒最後境界，固不與禪宗合，亦往往與先秦儒不盡合。姑舉一故事說之。相傳張思叔家微，年長，未知讀書，爲人傭作。一日，見縣官出入，傳呼道路。思叔頗羨之，問人何以得如此。或曰：「此讀書所致。」思叔始發憤從人學。後頗能文，入縣學、府學，被薦。嗣以科舉之學不足爲，因至僧寺，見道楷禪師。悅其道，有祝髮從之之意。時周行己恭叔官洛中，告思叔曰：「且待他日程先生歸，子可從之學，無爲空祝髮也。」伊川歸自涪陵，思叔往從學。遂爲程門弟子。此一事，可說明宋、明儒在中國思想史上的地位。張思叔羨縣官發憤爲學，此乃唐代文人意境。一旦悟科舉學不足爲，因至僧寺欲祝髮，此乃由唐代文人轉入唐代高僧的普通道路。其實唐代縱爲高官，縱不祝髮，信崇佛門講法者何限。只張思叔及見伊川，更不欲祝髮爲僧，此則宋、明儒貢獻，正在其能把人才從佛寺禪堂中挽出。因他們畢竟也是先下了內心洗滌工夫，比高僧們更高明了。但先秦儒則開始便積極，沒有

無方所可言也。平日深鄙學者張皇說悟，此時只看作平常，自知從此方好下工夫耳。

此一等話，雖爲高忠憲一人自述，但可代表宋、明學實際精神之大體面相。此事在宋、明理學結束時期，正可指出宋、明理學家始末一貫之終極趨向。此種工夫，卽爲上述內心洗滌工夫之具體一例。固非謂凡屬內心洗滌工夫皆如此做，要之可見其一斑。若論此等內心洗滌工夫之淵源，則實自禪宗來，先秦儒固絕無此意境。禪宗教人重在不染不著，但人心卻偏要依靠、黏著。在此用工夫，須把己心逐漸收斂，逐漸凝聚，使其只依靠黏著在一點上，不走作，不散漫。久而久之，只要此一點依靠黏著，忽爾灑脫，則此心便落入空蕩蕩底境界，便可面對無著真相矣。禪宗心理狀態之經過都如此。更明顯的，可舉宋代禪宗之「參話頭」爲例。他們一心一意只參一句話，如「佛在庭前柏樹子」，「麻三斤」之類，對此一句話，更不思量，更不揣度，只繫心在此一句話上。一旦此心脫落了這句話，便是大徹大悟，便覺此心通體透亮。此何故？正因一意參話頭，此心凝斂，無時無刻不在此一話頭上。久之此一話頭忽然失掉，則如千鈞之重繫於一髮，一髮遽斷，此千鈞重石自然墜地。那時此心空蕩蕩地更無一物，不染不著，是卽禪宗理想要到達之境界。而參話頭則不用智慧，但用工夫，積久便可到達。只要你一次實證親驗到此境界，則便是大

徹大悟。以後自然能不斷仍尋到此境界作人生究竟歸宿。淨土念佛與禪合流，其理亦在此。念佛只是出聲的參話頭，參話頭則是不出聲的念佛。要之是把心收在一處，真能收在一處，則其他處全灑脫了。將來此一處再灑脫，則成無處不灑脫矣。宋、明儒洗心工夫還是此路脈。高忠憲所謂：「一念纏綿，斬然遂絕，忽如百斤擔子，頓爾落地；又如電光一閃，透體通明；遂與大化融合無際。」實亦此工夫與此一境界之最明白最具體的描述也。故宋、明儒常教人靜坐，常說「心要在腔子裏」，又說「此心與萬物一體」，又說「此心不容一物」，種種說話，其實皆是教人體認此境界。惟宋、明儒謂認得此境界後方好下工夫，從此與禪宗不同。禪宗認此境界已屬到家，更不要繼此再別有工夫也。

今再深一層分析之，則佛家禪宗只認內心洗滌爲人生究竟工夫，一切洗滌淨盡，常使此心不染不著，空蕩蕩地，便是人生最高境界，亦即人生最後歸宿。而宋、明儒則認人欲洗滌後尙須有天理存在，人生不即以內心洗滌工夫爲究竟。惟有的則在洗滌內心後再去認天理，有的則認只人欲淨盡後天理便自見。此二者，其用功的先後輕重又不同。如明道「識仁」，陽明「致良知」，都主張從正面下工夫去認識天理，但亦不反對從旁面洗滌人欲以爲助。因此他們不反對靜坐，正因靜坐乃心理洗滌之必要步驟也。但他們並未只主張靜坐，並非要你專做洗心工夫。但兩家門人

則多不免走入後一路。此因和佛家理論接近，易受其影響。然只重洗滌，則其真實境界，易流於輕鬆灑脫，卻未必即是篤實輝光。此乃宋、明儒易犯之通病。

現在再說宋、明儒之兩途，一重內心洗滌，一則以內心洗滌爲助緣。但此二者，同有一最高理想人格爲所嚮往。惟此種理想人格則完全以個人內心境界爲衡量。此處不妨借用近代西方之心理分析術以爲說明。據近代西方精神分析學者之意見，人生日常活動，多數受「下意識」或稱「潛意識」之支配。此種下意識或潛意識，乃由人生幼年以來，有種種心理活動未獲暢遂發洩，自由呈露，轉向內部壓抑，積久所成。此種下意識或潛意識，平日支配人生種種活動，細微難見。若遇某種事，此種下意識壓抑過甚，或劇烈震動，則不免要衝決橫潰，引起人格分裂等種種變態的精神病。此一說可分兩方面探求。一是消極的人格分裂，另一是積極的人格完整。所謂人格完整，並非指日常人生言。緣日常人生雖外面見其爲統一之人格，然一究其內裏，則殊不盡然。在彼心底深處，依然有種種潛意識存在。或蠢蠢思動，乘機竊發。或改頭換面，偷關漏稅。其上層意識雖若光明健全，其下意識則仍是漆黑一團，不可爬梳。若專從其下意識言，一樣病痛百出，無顏對人。只由社會習俗、法律制裁種種另外的條件，維持其日常之姿態。此種人生，依然是一種內心對立的人生，只可說其幸免於瘋狂或破裂，卻不能說其全部人格之完整。此種對立狀態，

宋、明儒則以「天理」、「人欲」稱之。宋、明儒之心理洗滌，只在把近代西方精神分析學者之分析工作更深一層，用在常人生方面，不只在精神病者之一面。他們用靜坐來自我治療，待其人一入靜境，則其日常內心種種隱藏黑暗污穢不可對人的下意識，自然逐層暴露，逐層顯現。照近代西方精神分析學者之實驗，凡屬久久積壓的潛意識，一經暴露顯現，自可解消融釋，此即程明道所謂「渣滓渾化」也。人心內部一切渣滓全融化，則此人心更無所謂下意識或潛意識之存在。此心直直落落，只是一個心，宋、明儒則稱此為「道心」，又稱此為「天理」。所謂「天理渾然」，正是說他人格之完整。若其心中尚留有若干渣滓未盡融化，此則依然有些潛意識，躲藏在心底深處。雖不致乘機竊發，或蒙面活動，更不致有精神分裂、人格崩潰之病。但到底如太空有纖雲點綴，較之青天白日、霽月光風終是有間。周濂溪教二程「尋孔、顏樂處，所樂何事」。其實樂處即在此，更無其他事。其他事正從此樂處展出。

故用近代西方心理學術語解說宋、明儒內心工夫，則他們乃是運用一種析心術，由自我療治而到達其積極的理想中人格完整之境界者。此所謂人格完整，乃指一切潛意識全部融化，內心渾成一片，意識上更無顯潛上下之分別。一心渾融，更不存隱顯分闕，以宋、明儒術語言，則所謂「渣滓渾化」也。最先在濂溪，則謂之「無欲之靜」，最後到陽明，則謂之「良知」，伊川所謂

「顯微無間，體用一源」的理想心理境界，正該如此。此處則宋、明儒仍與唐代禪宗不同。禪宗的理想心境，一樣要沒有渣滓，一樣要渾化。但禪宗卻不主張別有一個積極人格，此在佛家謂之「無我」。大乘空宗不必說，即在有宗，他們亦謂第七識誤認第八識爲我相，到底非真有一我。而宋、明儒所謂「無我」，則只是一種不自私，並非無人格。故在禪宗則一切意識，如風流雲化，過而不留，此所謂「無念無著」。在宋、明儒則一切意識全部存在，形成一完整的人格，不使有絲毫其他的隱藏與夾雜。此乃所謂「正念」。孟子言「所存者神，所過者化」，佛家所要是過化，宋、明儒則在過化之上又要存神。

宋、明儒之所謂「天理」，若如上述，其實只是一種心理境界。明道、象山所謂「心即理」，應從此處去看。但說到此處，則不得不承認孟子之性善論。因必承認性善，始可許人心以絕對的自由，始可教人向各自內心深處去求自己的準則與規律。否則把各人的準則與規律安放在外面，苟非依賴社會習俗、法律制裁，便須依賴宗教聖言。既主依賴外在的俗與法與教，則人心自不能有絕對自由。既不許人心有絕對自由，又何貴亦何能有絕對完整之人格！縱使其內心人格絕對完整，依然要依賴外在的俗與法與教，則依然是一對立。如是理論，不問其主張性惡與否，而實已迹近性惡論。既主性惡，又主人格完整，則苟非取消自我，便無異要徹底惡化。大體上，

明來自尋大道。只有偏近於向外尋理與只限於向內尋求之一區別。但總之雙方似均不免有克伐制約勝過了發揚生長、靜退勝過了動進之流弊。

再從另一面講，宋、明儒雖亦如先秦儒般要積極面對人生現實，但他們因受佛家影響，總愛把人生現實之價值，安放在整個宇宙裏去衡量。如此則常覺人生之渺小與浮弱，他們總想在現實人生外來尋找宇宙萬物一個共通的本體。換言之，他們雖要面對人生現實，而他們所要尋找的人生現實之本體，則多屬超乎人生現實之外。如此則人生現實依然渺小浮弱，因此他們的意境，多少總帶有幾分悲觀消極，絕不如先秦儒般只就人生平面活動之活潑與壯往。

再淺顯言之，依照大學八條目，宋、明儒似乎是對誠意、正心工夫多用了，以修身、齊家爲極，而對上面治國、平天下工夫，終嫌少用了。漢、唐儒乃及北宋初期，可謂對治國、平天下工夫多用些，而對誠意、正心工夫，較不如濂溪、明道以下之更注重，更深入。漢賦唐詩，都帶有文學氣味。宋、明儒除朱子、陽明外，幾乎對文學氣味都力避，康節、白沙則是例外。而此兩人，又對治平事業太過淡漠了。如此言之，先秦儒以下，終是向外工夫勝過了向內，而到宋、明理學諸儒則終是向內工夫勝過了向外。這可謂是此兩時代儒學一區別。

（民國三十五年七月南京中央週刊八卷二十八期）

晚明學風，較之宋、元、明三代，確是大大轉變了。只有東林學派，乃至劉戡山諸人，依然是宋、明理學家舊轍。一到晚明諸遺老，換句話說，即在明代亡國以後始成熟的一輩學者，他們的風格全都變了。本來宋、明理學，到陽明已發展到頂點。王門之分裂，已見理學前途之黯澹。東林、戡山，都有由王反朱的傾向。這只是絕途已臨之一時徘徊，經不起時代狂潮，天搖地轉。晚明諸遺老內心之苦悶與激動，盡在他們學術之開新的一點上表露出來。

二

首可注意者，乃宗教遺風之徹底掃淨。魏、晉以來，印度佛教所帶給中國的那些極濃重的出世悲觀氣氛，首先有唐代禪宗內在的扭轉，繼之有宋、明理學外在的排擊，本已所存無幾，算只有些餘習未盡而已。一到明末時代的大劇變，連這些餘習也不容許他存在。於是晚明學者便很少有那宋、明理學家般迹近「禪」和「子」的修養方法。這是學術思想史上一絕大轉變，我們不該忽略。

我們若把這一個轉變，用一術語來表達，則不妨謂是由「內證」轉移到「外證」。在宋、明

儒一切工夫境界，都重內面的自證，現在則轉向外面的共證。只需這一個轉變，便把兩時期的學術，明白地劃開了。就心性方面論，似乎應該偏重內向，但晚明學者，也都把他挽之外向。黃梨洲明儒學案序開首便說：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。

這便是主張心體之外在化。故又曰：

窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。

如此言之，則窮理即是窮心。象山、陽明說「心即理」，現在則說成「理即心」。如此則晦翁、陽明走上一路，更不需再有格物、致知之爭。梨洲又云：

是以古之君子，甯鑿五丁之間道，不假邯鄲之野馬，故其途亦不得不殊。奈何今之君子，必欲出於一途，使美厥靈根者，化為焦芽絕港。

若謂心即理，則不得不謂「此心同，此理同」。今轉說理即心，則物理萬殊，人心亦不得不萬

殊。故宋、明儒主張自心內證，卻教人走同一的路。現在轉向外面共證，卻反而把門路放寬了，許人各自走萬殊的路了。這不能不說是一個大轉變。

當時人說「心」如此，說「性」亦然。陳乾初有云：

人性無不善，於擴充盡才後見之。如五穀之性，不藝植，不耘耔，何以知其種之善？……故蓀哀勤而後嘉穀之性全，怠勤異穫，而曰舜麥之性有美惡，必不然矣。

又曰：

老農收種，必待受霜之後，以為非經霜則穀性不全。此物理也，可以推人理。……孩提少長之時，性非不良，而必於仁至義盡見生人之性之全。

宋、明儒說性都重先天，現在則轉重後天。先、後天之別，正猶是內、外之別。梨洲云「工夫所至，即是心體」，正從乾初此論脫化而來。（詳見拙著中國近三百年學術史）梨洲、乾初皆浙人，皆劉戡弟子。浙中為陽明故鄉，理學風氣最盛。二人皆當時理學嫡系，他們思想之轉變，最可重視。

同時崑山顧炎武，對王學更肆意抨擊。他在日知錄裏，對當時所謂心學，屢有嚴厲的批評。

彼屢引黃震東發日鈔裏的話，如云：

心者，吾身之主宰，所以治事，而非治於事，惟隨事謹省則心自存。……至於齋心服形之老莊，一變而為坐脫立忘之禪學，乃始瞑目靜坐，日夜仇視其心而禁治之，及治之愈急而心愈亂。……

又曰：

古人所謂存心者，存此心於當用之地。後世所謂存心者，攝此心於空寂之境。造化流行，無一息不運，人心亦不容一息不運，……世乃有游手浮食之徒，株坐攝念，亦曰存心。而士大夫溺於其言，亦將遺落世事，以獨求其所謂心。迨其心迹冰炭，物我參商，所謂老子之弊，流為申、韓者，一人之身已兼備之。（日知錄卷二）

又曰：

心所以具眾理而應萬事，正其心者，正欲施之治國、平天下。孔門未有專用心於內之說也。用心於內，近世禪學之說耳。（卷十八）

黃東發乃南宋末年晦翁派下一巨子，但他的言論，經亭林一援引，更顯出異樣光彩，此亦學術思想史裏一慣有之常例。任何時期的思想理論，在前一時期裏，總可找到他的同調與先聲。但亦只是些先聲而已，只要中心精神、思想主潮不在此，則那些先聲，便不見有很大意義。在東發當時，說此等話，本還是站在「朱陸異同」的問題上貢獻一些小小的持平與矯正。現在則學術思想整個轉嚮了，再不許人做用心於內之學，現在要人用心於外，要心迹交融，物我一致，要把外在的行事來證認內心。所以東發的話，一到亭林手邊重新拈出，反而更精采、更警策了。亭林的見解，在晚明王學仍極流行的時候，是反傳統的，但卻上舉黃、陳傳統派的意見，呼吸相通，他們都只是要把心引向外用。惟其向內用心，所以要離羣索居，走向出世。惟其是向外用心，纔再回頭走進人圈子，安心做人的本分，做淑世、經世工作。所以說宗教出世意味之掃除淨盡，是這一時期思想開始顯著的特證。

同時湘西王船山，彼乃當時一絕大思想家。雖其聲名湮晦，大部著作，直到身後一百五十年間始見傳佈，其在當時影響並不大。然正爲此故，我們從研討船山的思想裏，更可看出當時學術界共同潮流之所趨。大抵船山亦主張以外在言心，以後天言性，故曰：

心之神明，散寄於五藏，待感於五官。……一藏失理，而心之靈已損。……一官失用，而心之靈已廢。其能孤挖一心以絀羣明而可效其靈乎？

又曰：

物不可絕，以已有物。物不容絕，以物有己。……況乎欲絕物者，固不能充其絕。一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起。……尹和靖曰：「其心收斂，不容一物」，非我所敢知。

此皆欲引心而外在化者。又曰：

性者生理，日生日成。……天之生物，其化不息。……形日以養，器日以滋，理日以成。方生而受之，一日生而一日受之。……故天命於人，人日受命於天。惟命之不窮而靡常，故性屢移而異。

又曰：

命日新而性富有，君子善養之，則耄期而受命。

此皆欲引性而後天化者。心既不專在內，性亦不專在先天。他們對心性的看法變了，則宋、明儒一套心性修養方法，自然亦要隨而變。而且他們對宇宙本體論的意見亦同樣的隨而變。船山說：

天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可謂之道之器也。無其道則無其器，……雖然，苟有其器，奚患無道哉？

今若以「器」屬現象界，「道」屬本體界，則船山只認現象界裏有道，卻不認在現象界之前或背

後另有一本體，「道」。這是對於宋、明儒雙重的、二元的本體論之抗議。

船山又說：

天下之用，皆其有者也。吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？……故善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體而消用以從之。

此條言「體用」，亦猶前條言「道器」。船山只主張「即用見體」。所謂體者，只是此用之體，不主張由體求用。懸空先立一本體，再從此本體上來求用。此亦與梨洲「心無本體，工夫所至即其本體」之說，大略相近。

「器」與「用」顯在外，變動可實指；「道」與「體」隱在內，不動不變，抑且不可實指。既屬不動不變，不可實指，即是渺茫不可捉摸。以前學者每喜以「靜」與「虛」來形容此不可捉摸，現在的學風與思潮變了，要求由「靜」、「虛」轉向「動」、「實」，由不可捉摸到與人共證。在心性論方面如此，在宇宙本體論方面亦然。這是整個人生態度之激變。實因先有人生之新需要，纔產生此理論上之新體系，這是時代大趨勢如此。而船山發揮此項理論特爲透徹，故彼對此後思想界雖似沒有直接影響，然彼實代表了時代呼聲，爲時代開闢了新路。

同時還有河北顏習齋。他的學風也未能廣被，但他也抱著同樣見解，我們也可把他來說明當時共同的時代潮流。他說：

人心，動物也。習其事，則有所寄而不妄動。故吾儒時習力行，皆所以洽心。釋氏則寂室靜坐，絕世離羣以求治心。不惟理有所不可，勢有所不能，故置數珠以寄念。

又說：

吾身之百體，吾性之作用也。一體不靈，則一用不具。天下之萬物，吾性之措施也。一物不稱其情，則措施有累。合內外，成人己，通身世，打成一片。

又曰：

孔、孟以前責之習，使人去其所本無。程、朱以後責之氣，使人憎其所本有。是以人多以氣質自詆，竟有「山河易改，本性難移」之諺，其誤世豈淺哉！

這些都與主張心外在、性後成的理論相通。又說：

若謂氣惡則理亦惡，若謂理善則氣亦善。蓋氣卽理之氣，理卽氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡乎？

朱子理氣論，本是兩截的宇宙觀，現在則要回歸一原。在先佛家則歸於「無」，晚明則要歸之「有」。這些都是晚明諸遺老思想上之大綱領。這是時代潮流，一時諸大思想家都只是認識到潮流而率先領導之而已。故梨洲是王學傳統，亭林、船山則主反王歸宋。其間兩人復不同，亭林偏主程朱，船山偏主橫渠。習齋則爲反宋、明傳統之最激昂者。他們學術立場各不同，但他們思想的大系統，則還是有一共同趨嚮，還是在同一時代同一潮流中前進。這是研究思想史極應注意的一件事。卻亦可爲晚明諸老引心外向的學說作一旁證。

四

以上所述說，乃晚明儒在傳統論題上與宋、明儒相異的大節目。但這些都是消極的。晚明儒尚有他們的積極方面，與宋、明儒不同。若用佛家術語說之，宋、明儒可謂其偏重「現量」，而

晚明儒則偏重「比量」。這如何說呢？因宋、明儒看重「當身親驗」，把此種親驗捉握得愈緊，則愈要看重當下現前剎那之頃的念慮和情感。這一個當下現前，認真逼視，則在此心已發、未發的幾微之間。由此更進一層，則不免要墮落到未發之前的窈冥深淵。此一傾向，顯然從佛家，尤其是禪宗來。晚明儒則把注意力轉向外面，替代以前之所謂內心深處；又轉向事事物物具體的變化上，替代那事物變化之最先根源與最後本體。換言之，他們乃從此心剎那間的念慮情感之默認，轉變到心智上之有條理的思辨與考察。再換言之，他們現在是轉向理智方面了。

我們若稱宋、明儒爲「心性學」，則晚明儒實已自心性學轉向到「文獻學」。心性學可謂是人文大羣中各自的「個別經驗」，文獻學則是人文大羣中之「共同經驗」。晚明諸儒要向人文大羣歷史演變的長距離的共同經驗中去尋討智識，安放理論，所以我們說宋、明儒重現量，晚明儒重比量。若照近代習用語說之，則可謂宋、明是主觀者，而晚明以下則轉向客觀。惟其重現量主觀，所以宋、明儒往往惟我獨尊，要做聖人，當教主。惟其重比量與客觀，故晚明儒多務博通，貴共信，只求爲一學者與君子。顧亭林有言：

命與仁，夫子所罕言。性與天道，子貢所未得聞。……今之君子……言心言性，舍「多學

而識」以求「一貫」之方，置四海之困窮不言而終日講「危、微、精、一」，是必其道高於夫子，而其門弟子賢於子貢，……我弗敢知也。……愚所謂聖人之道者，曰「博學於文」，曰「行己有恥」。自一身至於天下國家，皆學之事，自子臣弟友以至出入、往來、辭受、取與，皆有恥之事也。……士而不先其恥，則為無本之人。非好古而多聞，則為空虛之學。以無本之人而講空虛之學，吾見其日從事於聖人而去之彌遠也。

這可算是一篇晚明諸老之共同宣言書，這是他們一致主張的「新聖學」。「有恥」是社會性的，「好古」、「多聞」、「博學」是歷史性的，都不是用心於內與惟我獨尊。所以我們說，晚明儒纔是全部從宗教圈裏走出而重新回到了人羣社會的。禪宗走了第一步，宋明儒走了第二步，現在是走第三步。現在纔真的走到家。他們現在不再來討論最高的人生原理乃至超人生的絕對與太極，他們只站在水平線的做人標準上來細心搜集現實的人生智識與研究具體的人生問題。這在當時，不僅有意擺脫舊傳統的新學者如此，即在帶有很濃重的傳統氣息的學者如孫夏峯、李二曲、張楊園、陸桴亭諸人，亦靡不皆然。總之玄學氣味輕淡了，文獻學、社會學的氣味濃厚了。這實在是一個時代思潮之大轉變。

五

說到晚明文獻學重鎮，爲此下三百年新學術開山者，自然要推黃梨洲與顧亭林。但此二人路徑亦微不同，由他們身上遂開出此下三百年學術界之兩大派別，在此不應不特別一提。

大體言之，亭林所倡導者，偏重於經學，而梨洲所倡導者則偏重於史學。經學、史學同是文獻學中應有之兩大綱領，而且其本身互通，不能嚴格劃分。經學只是史學中之較古典者，因此治史者勢必上窮經籍以探其源。史學亦只是經學中之支與流裔，因此研經之士亦必下窺史冊以尋其變。「孟子道性善，言必稱堯舜。」「道性善」是就一般言，即史學也。「稱堯舜」是就準則言，即經學也。

宋、明理學家中間，早有經、史兩派相異的趨勢。王荊公近經學，司馬溫公近史學。朱晦翁近經學，王陽明則近史學。經學家較偏於「尊古」，史學家較偏於「通今」。故經學家較嚴肅，主規範。史學家較變通，尚自由。從心性學中間的程朱、陸王，轉變成文獻學中間的梨洲、亭林，這是一種極自然的趨勢。但若就晚明以下與宋、明儒相比，則宋、明儒是偏經學者，而晚明以下則又是偏史學者了。

（民國三十五年十一月二十二日南京中央週刊八卷四十五期）

王門之講會

王門有「講會」，乃當時一種社會運動。近人談王學者，率盛言泰州，不知江右、浙中，其注意社會普及運動，較之泰州未必多讓，抑又有過者。其制與鄉約、書院有關，其後變而爲晚明之結社，是誠治王學者一極應注目之事也。余昔曾草龍谿略歷一篇，頗詳其事。茲再據鄒東廓集論及講會者著於篇，備相參發焉。

按：王門講會最先始於嘉靖五年丙戌，其年陽明年五十五。有劉邦采者，合安福同志爲會，名曰「惜陰」，請陽明書會籍。陽明爲之說曰：「同志之在安成者，間月爲會五日，謂之惜陰」是也。翌年丁亥，（六年。）陽明過吉安，寄安福諸同志書，又云：

諸友始爲惜陰之會，當時惟恐只成虛語。邇來乃聞遠近豪傑，聞風而至者以百數，斯道大

明，亦可以卜之矣。

東廓書屋斂義卷有云：

往歲丙戌、丁亥，同志舉惜陰之會，先師陽明公實有訓言。顧間月而會，五日而散，往來無常所，暴寒無常時，僉議須斂眾財以立書屋。

此因集會而議建書屋，則講會漸又與書院合流也。

又東廓廣信講語有云：

先師云亡，浙江為大會以振微言，己酉（嘉靖二十八年。）會於冲玄。庚申（嘉靖三十九年。）復會於懷玉。懷玉高遠，無力者不能往，乃會徽、寧、蘇、湖、廣德同志以聚於廣信。

是講會始於江右。浙中王門之講會，乃自陽明歿後而始大盛也。冲玄之會，龍谿、緒山皆赴，龍谿有冲玄會紀，已詳龍谿略歷。

「惜陰會」始於嘉靖丙戌之十二月，時東廓謫判廣德二年矣。是年七月，東廓作復初書院，

以集生徒，刻諭俗禮要，以風民俗。書告陽明，陽明復書贊之曰：

古之禮存於世者，老師宿儒當年不能窮其說，世之人苦其煩且難，遂皆廢置而不行。故今之為人上而欲導民於禮者，非詳且備之為難，惟簡切明白而使人易行之為貴耳。

然則當時之書院，蓋兼寓有鄉約之微意矣。東廓曾有南贛鄉約後語，謂陽明「以通都大邑名卿世族之法，望於村童野叟」。此即陽明之贊東廓，所謂「簡切明白之為貴」也。其後廣德之復初，遂為講會一中心。龍谿桐川會約有云：

桐川有會舊矣，自吾同門友東廓公判廣德時，肇建復初書院，為聚友講學之所。予嘗三過桐川，與諸友相會。其後興廢不常。茲予赴水西、斗山之期，寓徑桐川。遠近諸友凡百數人，大會於復初。

又圖書先後天跋語：「丁丑（萬曆五年，鄒東廓已卒十五年。）夏，予赴水西之會，道出桐川」云。是知廣德復初常為王門講會之所，此書院、鄉約與講會合流之一明證也。

講會既與鄉約有聯，故作會者往往以宗族鄰里為之主。東廓書廣法文會題名云：

嘉靖甲午（十三年。）八月十八日，油田彭氏，舉惜陰之會於廣法寺。其族之長幼預者四十有四人，其姻鄰預者十有四人，吉水二十人，安福十有三人，會五日而畢。又鄉約祝言，禾邑之南鄉，山環水抱，風氣完固，世族相望，浮末廟斷。乃嘉靖戊申（二十七年。）仲春十日，柱史南屏李君大合同鄉，吳龍申張賀段洪周十四姓之彥言約於葛泉，以迪德規過，興利除害。取法前哲，斟酌時義，有會誓，有會規，有會條，期以濯摩禮義，同升於古道。每月一會，每姓直一月，至於秋，凡八舉矣。少長感奮，強弱得所，稅賦以時，而盜賊屏息，公庭無訟牘焉。

此又惜陰會與鄉約合流之證也。

又壽中山先生七十序：

中山劉子，退居秋江之上，斂其用世者以試於鄉。年七十矣，而行曰莊，離明有齋，崇正有會，鄉約有議，惇惇然蘄其同升於善也。

此亦以講會與鄉約並舉也。故當時講會或在書院，或在佛寺，或在祠堂，蓋莫不以地方宗黨鄰里

爲之主，而延攬四方學者約期而集；故曰講學與鄉約合流也。

又按：東廓復石廉伯郡守書：

青原之會，先師嘗命之，乃今十有四年始先一集。

今考其事在嘉靖癸巳（十二年。）七月，東廓有青原嘉會語。又曰：

嘉靖甲午（十三年。）閏月己卯，同志再會於青原二百餘人。

而癸巳之會，東廓云「先師嘗命之十有四年矣」，自此上推十四年爲武宗正德庚辰，是年陽明在江西，六月至吉安，游青原山。此較丙戌惜陰創始尙早六年。是知陽明固已早有舉行講會之議告其門人矣。至陽明南贛鄉約則尙在此前兩年。（正德戊寅。）故知陽明胸中存此規模甚久也。灌輸鄉約精神於書院講學之中，爲講會奠新基，此兩宋諸儒所未有，不得不謂是王門發揚「良知」學者一大經綸也。

（民國三十六年一月十四日昆明民意日報文史期刊第十九期）

朱子學流衍韓國考

自余爲朱子新學案成，卽續草研朱餘藩，略述朱學流衍。起於黃東發、王深寧宋、元之際，下迄清代之錢竹汀，所得不踰二十人。稿垂成，適今秋赴漢城，得獲韓國李朝先賢研討朱學諸集，歸後雠誦整理，撰朱學流衍韓國考，以附餘藩之後。

韓國先賢治朱學，首出大師當推李滉退溪。肩隨者爲李珥栗谷。踵後者爲宋時烈尤菴、韓元震南塘。舉此四人，可概其餘。茲分篇略述如次。惟所述限於研朱一端。余於韓史未有尋究，如諸賢出處，以及當時諸賢所極重視之議禮諸端，有關韓國史跡者，皆不敢及。

一 李退溪學述

大要。取以與此後中國黃梨洲所爲明儒學案中評騭諸家語相比，亦可見兩人取捨從違之所在矣。欲述退溪評朱子以後諸儒，當首先推及於退溪之評李延平。文集卷四十三，有延平答問跋，略曰：

晦菴夫子未見先生之前，猶出入老、釋之間。及後見先生，為學始就平實，而卒得夫千載道統之傳。是則晦菴之折衷羣書，大明斯道於天下者，皆自先生發之。而其授受心法之妙，備載此書。今驟讀其言，平淡質樸，若無甚異，而其旨意精深浩博，不可涯津。而其用功親切之處，常不離於日用酬酢、動靜語默之際。此先生靜坐求中之說，不論於禪學，而大本達道，靡不該貫者也。

此跋作於嘉靖三十三年甲寅，退溪年五十四。跋中於李延平推崇備至。而屢言平實、平淡，又謂「用功親切處不離於日用酬酢、動靜語默之際」，而歸其要於授受心法之妙。與此後朱子書節要、理學通錄兩書之纂輯，皆用意一致。其不尙泛論之意，亦於此可見。

退溪於朱子以後理學諸書，尤重眞西山之心經，與程篁墩之附註。篁墩心經註末爲中國明代理學諸儒所重視。今在中國流傳者，亦是朝鮮刻本，蓋始自退溪所提倡也。文集卷四十一有心經

心學圖未敢必以為西山作，然其規模位置甚精密的當，不可輕看，恨不得作者姓名耳。

又曰：

更按：圖乃新安程林隱復心所作，見林隱四書章圖中卷。

又文集卷二十一答李剛而別紙有云：

林隱心圖，若篋墩所取入，宜略自表說其附入之意，而無一語及之，亦恐後人之為之，然無所考知矣。

是退溪於真西山心經一書，真可謂崇重尊信之至矣。然同時友生，於此書頗致疑辨。而退溪又一答之，不稍減其崇信之心。文集卷二十答黃仲舉問目，黃氏謂：「心經所引諸書漫無統紀，與庸、學等書不同。」退溪則謂：

大學、中庸等書，固有綱條脈絡之齊整分明，此自作一書，其體當然。若論語雖有類記處，而率多雜糅。孟子則尤多散漫，隨手拈掇，何嘗必以庸、學為法。

黃氏又謂：「篁墩程氏招摭先賢切身之奧旨，因類附見，誠治心之藥石。然見處不明，擇焉不精。如真西山華而不實，范蘭溪蔓而不切，黃慈溪所見比二子尤下，而三子之說皆列之爲大註。程、朱格言，反置之註釋。」退溪則謂：

真西山議論，雖時有文章氣質，然其人品甚高，見理明而造詣深，朱門以後一人而已。范蘭溪是朱門所許，蓋非獨一心箴。慈溪黃氏心經二條，發明程、朱遺意，其言意藹然，忠厚懇惻，救世之藥石也。篁墩以三子之言置之大註，程、朱之言或在小註，非擇之不精，只以言有賓主，意有深淺而然。

黃氏又謂：「篁墩竊附之言，亦無所發明。」退溪則謂：

篁墩非欲於此自爲論道，但略見其所以去取諸說以爲此註之意，故輕輕地說過，正得其附說之體。

此書在嘉靖四十二年癸亥，退溪年六十三，尙在作心經後論前三年。

又文集卷二十三答趙士敬諸書，有關辨論心經者益詳。其言略曰：

泥鄙鈍無聞，幸於此經此註中略似有窺尋路脈處。年來隨分用工，多在這裏。只默念聲誦其經文，已覺一生知得不能盡，行得不可窮。矧乎附註實濂、洛、關之淵海，每入其中，不自勝其望洋向若之嘆也。願公且勿以挾摘文字上瑕疵為務，須虛心遜志，一向尊尚其書，如許魯齋之於小學然，則其中一言一句，師法奉持之且不暇，更安有工夫點檢其他耶！

眞西山心經一書，其在中國理學中所應占之地位與價值究如何，此乃另一事。而退溪之學，得力此書，其所自認，蓋無可疑。蓋退溪以內本一心、眞知實踐爲學，不喜作泛論，更不喜爲考據，其學風則然，而其從入處則在此書也。

又其與趙士敬有曰：

篁墩先生，吾昔日尊仰，不啻如山斗，如神明。自見考示，不勝悼心失圖，且疑且怪，無以自釋也。然道一編及學部通辨、編年考訂等書，得見未易，亦可恨耳。然心經一部書所萃，皆孔、孟、濂、洛、關、湖羣哲之緒言，又未可緣此而略萌慢易之心也。

其必謂道一而無二，陸氏頓悟而有一，朱子早二而晚一，則是陸無資於朱，而朱反有資於陸矣。由是觀之，賂賣之獄，雖曰誣陷，而勢利之誚，恐或有以自召之也。或曰：「如子之言，心經其不足尊信乎？」曰：「是則不然。吾觀是書，其經則自詩、書、易以及於程、朱說，皆聖賢大訓也。其註則由濂、洛、關、閩，兼取於後來諸賢之說，無非至論也。何可以篁墩之失，而並大訓至論不為之尊信乎？」曰：「其他固然矣，至於末章之註，既以朱子說分初晚之異，以草廬之說終焉，此正與道一編同一規模議論也。」曰：「徒務博文而少緩於約禮，其弊必至於口耳之習。故朱子於當時，其憂之戒之之切，誠有如此註所引十二條之說。尊德性以救文義之弊，非篁墩之說也，乃朱子之意固然也。篁墩於此，但不當區區於初晚之分耳。若其遵朱子之意，贊西山之經，註此於篇終，欲以救末學之誤，實亦至當而不可易也。況只引朱說而補以諸儒發明朱說之條，未嘗一言及於陸氏之學，以為朱子晚悔而與此合，如道一編之所謂乎！故滉竊以謂今之學者，當知博、約兩至，朱子之成功。二功相益，吾儒之本法。以此讀此經此註，而不以篁墩道一編之繆參亂於其間，則所以為聖為賢之功，端在於此矣。其尊之信之，當如何哉？許魯齋嘗曰：『吾於小學敬之如神明，尊之如父母。』愚於心經亦云。」

且退溪於程篁墩之爲人與其爲學，經同時友生之指摘，雖未能有所解辦，然其尊信篁墩所註之心經，則仍毫不減退也。

退溪自謂於心經知心學之淵源與心法之精微。然於朱、陸之辨則持之甚堅。蓋退溪之所謂心學，非卽陸、王之心學也。文集卷四十一有傳習錄論辨，謂：

陽明徒患外物之爲心累，不知民彝物則真至之理，卽吾心本具之理，講學窮理，正所以明本心之體，達本心之用，顧乃欲事事物物一切掃除，皆攬入本心裏說了，此與釋氏之見何異？

又曰：

陽明信以爲人之見善而好之，果能如見好色自能好之之誠乎？人之見不善而惡之，果能如聞惡臭自能惡之之實乎？孔子曰：「我未見好德如好色者。」又曰：「我未見惡不仁者。」人心之發於形氣者，則不學而自知，不勉而自能。好惡所在，表裏如一。好好色，惡惡臭，雖曰行寓於知，猶之可也。至於義理則不然。不學則不知，不勉則不能。其行於

外者未必誠於內。大學借彼表裏如一之好惡以勸學者之母自欺則可，陽明乃欲引彼形氣之所為，以明此義理知行之說，則大不可。聖賢之學，本諸心而貫事物。陽明之見，專事本心而不涉事物。知疾痛而處得其道，方可謂疾痛之知行。知饑寒而處得其道，方可謂饑寒之知行。若但疾痛而謂之行，則所行者血氣耳，非義理也。若但饑寒而謂之行，則所行者人心耳，非道心也。夫以知痛癢識饑飽為性，此本出於告子「生之謂性」之說，陽明所見，正慣於此。

言行錄有云：

先生嘗謂中原學者，皆帶葱嶺氣味，為跋白沙詩教，辨陽明傳習錄以闢之。

文集卷四十一有此篇，在作心經後論之後。其文有云：

陳白沙、王陽明之學，皆出於象山，而以本心為宗，蓋皆禪學也。然白沙猶未純為禪，不盡廢書訓，但其悟入處，終是禪家伎倆，羅整菴已言之。

外可分。故仁者以天地萬物為一體。惻隱之心，足以普四海、彌六合也。然這也不是懸空底物事。人有腔子，乃為其樞紐總腦處。故這箇物事充塞在這裏，為天下之大本。由其無方體，無內外，故充塞即這裏底心，即是體萬物普四海底心，非外腔子而別有箇體萬物普四海底心也。朱子語黃穀然曰：「天命之性，不只是這處有，處處皆有，只是尋討先從自家尋起」云云，若人不於自家身上求，卻去腔子外尋覓，是舍樞紐大本之所在，而向別處馳走求索，與吾性分有何交涉也？

此處發揮此心，無方體，無內外。腔子內是此心，腔子外還只是此心。但更不能離卻腔子覓此心。故理一分殊，正該從自家身上求之。為說極恢宏，亦極親切。大意乃由上引一條來。此心之虛靈知覺，只在理氣中，只是此理氣之合，非可外於理氣而別尋此心。其所陳義，固是一承程、朱本旨，然亦不失為退溪之自出見地也。

又文集卷十八答奇明彥論改心統性情圖有曰：

人之生也，同得天地之氣以為體，同得天地之理以為性。理氣之合則為心。故一人之心，即天地之心。一己之心，即千萬人之心。初無內外彼此之有異。故自昔聖賢之論心學，不

必皆引而附之於己，作己心說。率多通指人心，而論其名理之如何，體用之如何，操舍之如何。所見既微，為說既明，以是自為，則吾心之理已如此。以是教人，則人心之理亦如此。如羣飲於河，各充其量而無不得矣。豈規規然有分於人己之間、必據己為說、而惟恐一涉於他人之心乎？

此條又承上一條而反復言之，乃言之尤明白。在各人腔子內，固若各是一心。當知超出各人腔子外，有一共同和合之心。此之謂天地心，此之謂大人之心。此固儒家之恒言，然亦不失為退溪之自出見地也。

又文集卷二十八答金惇鉸有云：

人徒見夫心為物漬之害，遂謂事物為心害，故厭事而求忘，惡動而耽靜。不唯老、佛之徒由是而陷溺其心，雖為吾儒之學者，所見少有毫髮之差，鮮不淪入於此。以上蔡之賢猶不免。明道引孟子養氣之說，轉作存心之法以教之，此敬義夾持，直上達天德最緊切用功處。苟能從事於此而真積力久，一朝而有得焉，則心之於事物，未來而不迎，方來而畢照，既應而不留。本體湛然，如明鏡止水，雖接萬事，而心中未有一物，尚安有為心害

退溪文續集卷一寄奇明彥有曰：

心為萬事之本，性是眾善之原，故先儒於學，必以收放心、養德性為最初下手處。乃所以成就本原之地，以為凝道廣業之基。而其下功之要，何俟於他求哉？亦曰主一無適也，曰戒慎恐懼也。主一之為通乎動靜，戒懼之境專在未發，二者不可闕一，而制於外以養其中，尤為緊切。故三省、三貴、四勿之類，皆就應接處言之。是亦涵養本原之意也。苟不如是，而一以心地功夫為主，則鮮不墮於釋氏之見矣。

心既不外乎事物，故貴能於三省、三貴、四勿等處涵養本原。心地工夫，實亦即在事物上也。

又陶山及門諸賢錄卷一李湛仲久條有退溪與之討論朱子節要一書有云：

義理固有精深處，其獨無粗淺處乎？事為固有緊酬酢，其獨無閒酬酢乎？其關於吾身與吾心者，固切而當先矣。若在人與在物者，其以為不切而可遺之乎？吾儒之學與異端不同正在此處。孔門諸子識得此意，故論語所記，有精深處，有粗淺處。有緊酬酢處，有閒酬酢處。有切於吾身心者，有在人在物而似不切於身心者。然何莫非道之一端。是書所取，如

來論所當先者，固已不勝其多矣。其或彼此往復之際，亦有道寒暄，敘情素，玩山游水，傷時悶俗等酬酢，似不切之語，間取而兼存之，使玩而味之者，如親見先生於燕閒優逸之際，親聆音旨於聲款談笑之餘，則其得有道者氣象於風範神采之間者，未必不更深於專務精深、不屑不緊者之德孤而無得也。非獨此耳。師友之義，如此其至重。惟其義重故情深，情深故有許多相周旋款敘之言。若以為非論義理，不切身心，而盡去之，則何以見古人師友之道若是其重且大乎！

此條言義理上之粗淺處，乃及事爲上閒酬酢，亦皆切身心而助涵養。

上引兩條，可見退溪之於心學心法，謹密踐行於日常人生之間者，其體段與其意境之所在。故其一尊朱學，而尤上推延平，下契月川、敬軒，非偶然也。

文集卷四十一心無體用辨有云：

汎為學淺陋，惟知謹守先儒定本之說，白直加工，而猶未通解。此外幽深玄遠之論，實未暇及。

又文集卷十九答黃仲舉論白鹿洞規集解有云：

古之聖賢教人為學，豈不欲人人知道，而立談之頃，盡舉以傳付耶？然而不能者，非靳道之傳，而盡人於卑近也。勢有所不可也。三千之徒，日游聖門，而所講者惟孝弟忠信、詩書執禮。其論仁也，亦止於為仁之事而已。及其久也，隨材成就，各有所得，而一貫之妙，惟曾子、子貢可以與聞焉。故至於是而後乃告之。先王教人之法，今可見者，小學、大學也。小學之教，固所以盡人事之纖微曲折。至於大學，雖有以極其規模之大，然以言乎其知，則就事物而言窮格。以言乎其行，則由誠意、正心、修身者，而後推之於家國，而達之於天下。其教之有序而學之務實也如此。其論治也，猶不過存心出治之本而已。未及乎制度文章之際，如夫子之告顏淵。何也？損益四代為百王大法，惟顏淵可以得聞之爾。至於大學，乃為天下立通法，聖人豈可誣天下之英才，而概於為學之初躡等而告之哉？大抵儒者之學，若升高必自下，若陟遐必自邇。自下自邇，固若迂緩，然舍此又何自而為高且遐哉！著力漸進之餘，所謂高且遐者，不離於卑且邇者而得之，所以異於釋、老之學也。今未一舉足，而遽責以窮高之升，未嘗發軔，而亟期以極遐之陟，天下安有此理

哉？又不能致詳，徒恃其一言半句而欲有得焉，則是使人妄意懸想，大言誑嚇，而卒陷於欺天罔聖之罪矣。其為害豈小小文義之差而已哉！

觀於上引之兩條，退溪之所以學，與其所以教，所謂「教之有序而學之務實」，已明白如揭，不煩多有所指證矣。

又文集卷十九重答黃仲舉有云：

「至善」與「一貫」，雖非二理。然「至善」乃指事物物各有恰好底道理，「一貫」是從大原大本至千差萬別處一齊貫串。聖人之心渾然一理，而泛應曲當各不同。所指之處不同，立言之旨亦異，不可以理同而妄同為一說也。況「至善」加以「止」字，則正是曾子於其用處隨事精察而力行之事耳，豈可以取理之會於一而與一貫同其旨乎？絜矩之用雖至廣，只是就因心度物得其均齊方正處言，固非制度文章之謂。當時顏淵所問，乃問治天下之法，非論學也。若大學方教人以修己治人之學。舍存心出治之本而遽及於此，則不幾於倒置而不切於受用乎？

此條辨「至善」與「一貫」非一義，大學一書未及乎制度文章，與「顏淵問爲邦」章不同。大抵退溪之自爲學與其所以教人，必先知注重前一項，以漸企及於第二項；此退溪於此必加以分析之要旨所在也。

退溪又曰：

大抵通天下萬物，只此一理，故義理語言，若僦侗合說，則無不可同。牽引指說，則無不近似。終無奈當初聖賢立言本意不如此，不足以發明經訓，適足以晦真理，亂實見。此學者之通患也。古人所以終身講學，惟日不足者，豈不以義理微密處，易差難明如此，及至下手著腳，又恐不易，而又不容休罷故耶？

此仍見退溪論學，重在對聖賢經訓，先儒遺言，慎密體會，篤實踐行。至於廣爲牽引，僦侗立說，驚空談，騁高論，最所切戒。其平日與朋輩釋理氣，辨心性，凡所闡發，率多類此。惟晚年與奇明彥討論七情四端異同，往復數四，引起此下對此問題之不斷諍議，本篇不擬詳述，當於此下栗谷篇中連帶附及。要之此等辨論，似非退溪爲學精神所繫。偶有未照，亦未足以病退溪也。

韓國先儒深研朱子，退溪後有李珥栗谷，又後有宋時烈尤菴。尤菴之言曰：「李滉之於珥，

其愛重獎許，考其文集可見。」又曰：「李滉論學多從珥說，如聖學十圖、中庸小註可見。」（見宋子大全一百六十二浦渚趙公神道碑銘序。）退溪卒，栗谷爲請諡，曰：「李滉沉潛性理，雖古名賢，亦無過是。」（見宋子大全拾遺卷八栗谷墓誌銘。）又爲請從祀，（見宋尤菴浦渚趙公神道碑。）則栗谷之於退溪，固是精神一貫，學脈相續。雖在幾許名字義解上有所評議，固不減栗谷對退溪之崇重心情也。

二 李栗谷學述

李珥字叔獻，號栗谷，生明世宗嘉靖十五年丙申十二月，時退溪年三十六。栗谷年十九染禪學，越年知其非。二十三歲謁退溪，時爲退溪之五十八歲。栗谷作詩有「溪分洙泗派，峯秀武夷山」之句。宋尤菴紫雲書院廟庭碑銘序，有「栗谷嘗南遊，訪退溪李先生，辨論義理，退溪多從其說」語。退溪之卒，栗谷年三十五。栗谷不壽，卒在萬曆十二年甲申之正月，年四十九，實則僅四十七年又不足兩月也。

栗谷有集十一卷，又有聖學輯要、擊蒙要訣、箕子實記諸書。余見之於臺北中央圖書館所藏，係明萬曆辛亥刻本。最近韓國成均館大學新刊栗谷全書，共分二十三卷，聖學輯要得五卷。

此，亦豈非內外交相養意思乎？以愚言之，來說與饒說無甚相遠，而於饒獨加苛斥，無乃饒不心服也耶？

竊參雙方往復，亦可窺退溪、栗谷兩人性情與其爲學所重之相歧處。大抵栗谷好明辨，退溪主篤行。栗谷不主張分性情、德行爲內外，故僅用「彼此」字，避用「內外」字。退溪則謂栗谷說與饒說內外交相養無大相遠。其在他書中告栗谷有曰：

雖見於身心性情而或不能真切體驗，實味膏腴。

又曰：

此理非知難而行難，非行難而能真積力久爲尤難。此衰拙所深懼，亦不能不爲高明懼。

此乃前輩先生對後進學人一種敦切告誡之心情與語氣。然而雙方性格之不無相異，因此而其爲學之路脈與精神亦有不同，亦由此可見矣。

栗谷問目第二則有云：

林隱程氏心學圖，可疑處甚多。大人心乃聖人之心，是不動心、從心之類也。何以置之道心之前？本心則雖愚者亦有此心。若大人心則乃盡其工夫，極其功效，能全本心者也，豈可不用功而自有？

又曰：

聖賢之言，有精有粗。孟子「求放心」之說，泛為學者言，是粗底。孔子「克己復禮」之說，專為顏子而言，是精底。今於其精底，必抑而卑之使為粗。於其粗底，必引而高之使為精。雖說得行，豈是平正底道理？

退溪答書曰：

心學圖所論諸說，尤未敢聞命。程氏心圖上下左右六箇心，只謂聖賢說心，各有所指有如此者。未嘗及於工夫功效先後之說。豈謂必由於此一層而至於彼一層，又以彼一層為梯級而又上至第幾層耶？其從上排下，亦以其作圖之勢有不得不然者，非謂其有工程先後也。其求放心之說在第四，此中學者亦有詆訾之者。非但今時之論如此，前賢之論亦有如此

者。然孟子曰：「學問之道無他」云云，明道又曰：「聖賢千言萬語，只是欲人將已放之心約之，使反覆入身來。」今若將此句只作泛泛粗粗為學者始初路頭，則是孟子、明道皆為孟浪詭人底說矣。然則程氏敘次之意，亦不當遽加駁也。澠竊以謂前賢著述之類，如或有義理大段乖謬誤後人底，不得不論辨而歸於正。若今所論，彼本不謬，而我見未到，固不宜強作議論。且當從其現成底，毋為動著，仍須把來點檢得此件事於自家這裏有無能否如何而日加策勵，是為要切。必欲為洗垢索瘢，而為之移易去取，恐非急務。叔獻前後議論，每把先儒說，先尋其不是處，務加駁斥，使不得容喙而後已。至於尋究得箇是處，要從這明白平實正當底道理樸實頭做將去意思，殊未有見得。或恐久遠，深有礙於正知見，實踐履，故妄言及此。

此處栗谷指出程林隱心學圖先後層次，實是有可疑處。孟子求放心工夫，亦引起前人不少論辨。即朱子於孟子此章及明道云云，亦復煞費分釋。退溪心切衛道，而栗谷則志在求道明道。雙方仍是各站一邊。考此番問答當在庚午明穆宗隆慶四年，即退溪七十卒歲，而栗谷年三十五，既已卓然有見。退溪不為作是非分辨，而徒戒其勿貶斥前人，雖言辭懇切，恐亦終不足以服栗谷之心。

也。

退溪卒，栗谷爲祭文有曰：

蒼龜旣失，父母旣沒，赤子嗷嗷，孰援其溺。

又曰：

小子失學，貿貿迷方。悍馬橫馳，荆棘路荒。回車改轍，公實啟發。有初鮮克，哀我滅裂。自擬負笈，庶幾卒業。天下憇遺，哲人遽萎。公之易簣，余在西陲。

是栗谷於退溪，固嚮往甚至矣。栗谷答成浩原書有曰：

退溪多依樣之味，故其言拘而謹。花潭多自得之味，故其言樂而放。謹故少失，放故多失。寧爲退溪之依樣，不必效花潭之自得。

栗谷又自注「依樣」下曰：「一依朱子之說。」其實如上引，退溪回護饒雙峯，回護程林隱，凡屬朱子後學，退溪皆所回護，故栗谷稱其「有依樣之味」也。然栗谷又曰：「寧爲退溪之依樣，

不必效花潭之自得。」自得乃孟子教人之旨，然不能善學，則所失更多，則栗谷之於退溪，固不能謂其無甚深之體會矣。惟兩人持論終多不同。尤其是退溪晚年與奇明彥辨四端七情之說，栗谷頗不以退溪說爲然。其答成浩原有曰：

退溪與奇明彥論四七之說，無慮萬餘言。明彥之論，分明直捷，勢如破竹。退溪則辨說雖詳，而義理不明，反覆咀嚼，卒無的實之滋味。明彥學識，豈敢冀於退溪！只是偶於此處見得到耳。

論學有就大體言，有就一節言。栗谷之是明彥而非退溪，乃專就四七之辨一節而言也。

辨四端七情，又牽連而及於理氣之辨。栗谷答成浩原有曰：

四端是七情之善一邊，七情是四端之總會。朱子理發於氣之說，亦不過曰四端專言理，七情兼言氣云爾。非曰四端則理先發，七情則氣先發也。退溪因此而立論，曰：「四端理發而氣隨之，七情氣發而理乘之。」非特七情爲然，四端亦是氣發而理乘之也。竊詳退溪之意，以四端為由中而發，七情為感外而發，以此為先入之見，而以朱子發於理、發於氣之

矣。

若誤釋一名詞，其他名詞，亦相牽連輾轉生誤。故栗谷由於理氣之辨，又連帶而及於「氣質之性」與「本然之性」之辨。其答成浩原書又曰：

朱子不云乎：「氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性。」程子曰：「性卽氣，氣卽性，生之謂也。」以此觀之，氣質之性、本然之性決非二性。特就氣質上單指其理曰本然之性，合理氣而命之曰氣質之性耳。

此辨亦極明晰。又因本然之性與氣質之性之辨，牽連而及於善惡之辨。栗谷又答成浩原長書有曰：

性本善，而氣質之拘或流而為惡。以惡為非性之本然則可，謂之不本於性不可也。

惡亦本於性，然不可謂性本惡。故言氣質之性，又必連帶言及本然之性也。又曰：

水之就下，理也。激之則在上者，此亦理也。水若一於就下，雖激而不上，則為無理。

理可如此，亦可如彼。惟性亦然。此亦如水之亦可激而在上，然不可謂水之本然如是。此皆理氣不相離亦不相雜中一義。明於此，斯明於彼矣。故栗谷又言之，曰：

「理一分殊」四字，最宜體究。徒知理之一，而不知分之殊，則釋氏之以作用為性而猖狂自恣是也。徒知分之殊，而不知理之一，則荀、揚以性為惡，或以為善惡混者是也。

栗谷「理通氣局」之說，應即從「理一分殊」之說來。一故通，分斯局。善養浩然之氣，則由局得通，由殊得一矣。

栗谷有聖學輯要一書，著於萬曆三年，兩越歲而成，共五卷。其中有曰：

四端，猶性之言本然之性也。七情，猶性之合理氣而言也。氣質之性，實是本性之在氣質者，非二性。故七情實包四端，非二情也。須是有二性，方能有二情。

此條又綜合性情而言之。非有二性，故亦未有二情。四端即包在七情之內，非七情之外別有四端。猶之浩然之氣即天地之氣，非天地之氣以外，別有一種浩然之氣也。退溪失在過為兩邊作分別，求其不雜，而忘其不離，故來栗谷之辨。

人之容貌不可變醜為妍，膂力不可變弱為強，身體不可變短為長，惟有心靈，可以變愚為智，變不肖為賢。此則心之虛靈，不拘於稟受故也。

此處特別提到「心」字。栗谷言「理通氣局」，而心屬氣，然因其虛靈，故能不拘不局而通於理。然則通天人之際者，其關鍵正在心。就本原大處論，栗谷與退溪之論學精神，固可謂本無二致也。

其聖學輯要又曰：

性發為情，非無心也。心發為意，非無性也。只是心能盡性，性不能檢心。意能運情，情不能運意。故主情而言則屬乎性，主意而言則屬乎心。其實則性是心之未發，情意則心之已發者也。

栗谷認情意皆為心之已發。又曰：「心能盡性，意能運情。」則其主張致力用工之端，不能捨已發而專言未發，亦端可知矣。此亦與退溪論學要旨無大違異。則退溪理發、氣發之說，其為不可不辨亦益顯矣。

其答安應休書則曰：

情非和也，情之德乃和也。情之德，乃理之在情者也。若以情為和，則將放情縱欲，無所不至矣。朱子曰：「愛是情，愛之理是仁。」以情為理，則是以愛為理也。朱子常以人情、天理並言，若以情為理，則是朱子以兩理並言也。

以上栗谷分別解釋心、性、情、意四項，大體皆承朱子來。皆言簡意深，大可玩味。而栗谷所辨之尤主要者，則在人心、道心之辨。其答成浩原書有曰：

心一也，而謂之道，謂之人者，性命形氣之別也。情一也，而或曰四，或曰七者，專言理、兼言氣之不同也。是故，人心道心不能相兼，而相為終始焉。四端不能兼七情，而七情則兼四端。今人之心，直出於性命之正，而不能順而遂之，間之以私意，則是以道心始而終以人心也。或出於形氣，而不拂乎正理，則固不違於道心矣。或拂乎正理而知非制伏，不從其欲，則是始以人心而終以道心也。蓋人心道心，兼情意而言也，不但指情也。七情則統言人心之動有此七者。四端就七情中擇其善一邊而言也。

事物而吾心亦在其中矣。

此卽天人內外之辨也。栗谷之學，擅於明辨。其爲辨，尤擅於各從其所言之異以爲辨。栗谷言，人心之動皆由外感，凡外感皆屬事物，然非謂只言事物而吾心卽在其中；故栗谷之言爲學工夫，雖不能離事物，而主要尤在於一心。其答成浩原書又曰：

位天地，育萬物，許大神妙不測，是聖人之能事，其實不過學問之極功耳。豈可捨學問之功而別求一種聖人道理耶？足下以格致誠正斷然爲學者事，以其盡頭歸之於顏子，而求聖人於格致誠正之外，此正釋教拂迹超凡聖之機權，非吾儒之的論也。低看聖人固不可，求聖人於高遠恍惚之境，尤不可也。

此辨極重要。聖人亦從學問工夫來，捨卻學問工夫，卽無以求聖人。聖人一若純理純善，然其學問工夫，則仍不脫氣一邊事。捨卻氣，卽無以見理。栗谷之論，宋儒所謂「體用一源，顯微無間」，栗谷可謂深得其旨。若必別求聖人境界於格致誠正工夫之外，則是略用求體，略顯求微，不自免於高遠恍惚之境矣。

栗谷與奇明彥書又曰：

夫至善者，只是事物當然之則也。其則非他，只是十分恰好處耳。統而言之，則知行俱到，一疵不存，萬理明盡之後，方可謂之止至善。分而言之，則於知亦有箇至善，於行亦有箇至善。知到十分恰好處，更無移易，則謂之知之「止於至善」。行到十分恰好處，更無遷動，則謂之行之「止於至善」。何害哉！先生只取統言之止至善，而不取分言之止至善，何耶？

統言之與分言之，亦所言之各異也。有統言知與行之止至善，有分言知與行之止至善。一知一行，亦有至善可止。有統言事物物之止至善，亦有分言事物物之止至善。苟無一知一行一事一物止至善，何來知行事物統言之止至善。僅取其一，不取其二，又教人如何下手做工夫乎？

栗谷與成浩原書有曰：

不先大學從事於格物致知，而徑學中庸，欲上達天理，吾未保其善學聖道也。

格物致知，正是從事物物一知一行處下學，天理則是其上達處。若儘從我之知與行與外面之事

「未發之中」，只是吾心之統體一太極也，不可便喚做理之一本處，「易有太極」之太極也。以「易有太極」之太極觀之，則吾心之一太極，亦是各具中之統體也。「易有太極」之太極，乃統體中之統體也。「易有太極」之太極，水之本源也。（至善與至中之所從出。）吾心之一太極，水之在井者也。（至善之體，即中之體。）事物之太極，水之分乎器者也。（至善之用，即中之用。）

此辨益深微，然即統言之與分言之之異耳。善與中，有自天地言之者，有自吾心言之者，有自事物言之者。分言之，可以相差萬殊，然亦可以共通一本。學者驟難知其統體之一本，惟在吾心與事物間逐一下工夫，此即孟子所謂「盡心知性，盡性知天」之意。栗谷此條亦是不引陳言，自發己意，然洵乎其爲有見之言也。

栗谷聖學輯要中有一條云：

世間眾技，孰有生知者哉？試以習樂一事言之，人家童男稚女，初業琴瑟，必運指發聲，令人欲掩耳不聽。用功不已，漸至成音。及其至矣，或有清和圓轉，妙不可言者。彼童男稚女，豈性於樂者乎？惟其實用其功，積習純熟而已。凡百技藝，莫不皆然。學問之能變

化氣質者，何異於此。

孔子曰：「學而時習之。」七十子後學編論語，奉爲二十篇之首章。孔子又曰：「性相近，習相遠。」爲學而至於變化氣質，斯亦可謂贊天地之化育矣，然亦端在一「習」字。治理學者，往往縱其思辨，而忘乎學習，忽不自知其達於高遠恍惚之境，而令人無所適從。栗谷此條所言，又何其平實而易喻耶？果實用其功，學而時習，如栗谷此條之所指陳，則與退溪之言躬修實踐，實亦無大相異也。

聖學輯要又曰：

君子於彝倫之行，與俗大同，而其中有異。愛親同，而喻父母於道，不以從令爲孝。敬君同，而引君當道，不合則去。宜妻同，而相敬如賓，不溺於情慾。順兄同，而怡怡相勉，磨以學行。交游同，而久而敬之，相觀而善。

孔子曰：「我非斯人之徒與而誰與？」儒家言彝倫，卽人道。人道盡於彝倫之中，世俗亦不出彝倫之外。君子豈能異俗以爲高。自栗谷言之，則君子之制行爲學，亦僅於與俗大同中有其小異而

或問：「意果是緣情計較矣，但人未與物接而無所感時，亦有念慮之發，豈必緣情乎？」曰：「此亦紬繹舊日所發之情也。當其時，雖未接物，實是思念舊日所感之物，則豈非所謂緣情者乎？」

意必緣情，此亦栗谷親所經驗之談，自述其平日工夫中所省覺也。變化氣質，其功在習，積習純熟，始見其效，治念之功亦如此。實即猶宋儒之言「主敬」工夫也。栗谷於四十歲成聖學輯要，四十二歲又著擊蒙要訣。其注重日常親切用功實地之意，亦可見矣。

栗谷與奇明彥書有曰：

能得固有淺深。就其淺者言之，則不惑亦可謂之能得。就其深處言之，則非不思而得，不勉而中，則不可謂之能得之極功。

栗谷言義理，皆力窺深微，而其言工夫，則一臻平實。此條可以想見栗谷心中由平實達深微之一番想像，與其所嚮往之終極境界之所在。本篇最先所引栗谷與退溪書，辨孟子「求放心」與孔子告顏淵「克己復禮」工夫之精粗，意亦猶此。惜乎栗谷年壽不永，果使更能獲得一二十年久久純

熟之功，誠不知其最後所到達之果如何也。

栗谷身後，宋尤菴有紫雲書院廟碑銘，（見宋子大全一百七十一。）於栗谷推崇備至，有曰：

諸老先生嘗論之，曰：「不由師傳，默契道體似濂溪。一變至道，潛思實踐似橫渠。發明極致，通透洒落似明道。博約齊頭，集而大成，又似乎晦翁夫子。」後之君子，夷考於遺編，則知斯言之不誣也。

又尤菴栗谷先生墓誌銘（見宋書拾遺卷八。）亦曰：

明道之資，考亭之學。

誦此兩文，可知韓國後賢之尊奉栗谷，洵可謂無以復加矣。

三 宋尤菴學述

宋時烈，字英甫，號尤菴，生於明萬曆三十五年丁未。十二歲，父睡翁常責勵以聖賢事業，

曰：「朱子後孔子，栗谷後朱子，學孔子當自栗谷始。」遂教以栗谷之擊蒙要訣。睡翁卒，受業於金沙溪，爲栗谷再傳。厥後教授後進，必曰：「讀書當以栗谷先生所定次第爲主。」卒於明毅宗崇禎六十二年己巳，年八十三。崇禎十七年甲申明亡，此已在明亡後四十五年，爲清康熙之二十八年。尤菴語錄（見宋子大全附錄卷十八）論復讎有曰：「彼虜奪取中國之地，左衽中國之民，非讎而何！」後人承其志，故爲年譜，仍以崇禎紀元。

尤菴未嘗有別號，年八十，嘗與友爭是非，友戲之曰：「子言多，不可謂言寡尤，吾當以尤名子室。」遂號尤菴。（見年譜。）及病篤，強書訓誡辭付子孫，曰：「朱子於陰陽義利白黑剖判之勇且嚴，如一劍兩段，不敢少有依違因仍之意，此正大學誠意章事也。其壁立萬仞而功被萬世，反有過於思、孟者。然非讀書窮理之至，何以與此！此大學之教所以必先於格致也。」又曰：「朱子之學，以窮理存養、踐履擴充爲主，而以敬爲通貫始終之功。」至於臨簣，而授門人眞訣，則曰：「天地之所以生萬物，聖人之所以應萬事，直而已。」明日又請，曰：「道理只如此，但須刻苦堅固。」孔子曰：『人之生也直，罔之生也幸而免。』孟子所以養浩然之氣者，亦惟此一字而已。是孔、孟、朱三聖同一揆也。然不能讀書明理，則以不直爲直者亦有之矣。吾師門之教，如此而已。」（又見大全卷一百三十六贈李景和說，又海上送權、升二孫北歸說。蓋此義尤菴屢道之也。）

其平日嘗曰：「朱子之後，義理大備，靡有餘蘊。後學只當尊信朱子，極意講明，爲聖爲賢，不外於是。必欲著書垂後者，妄也，贅也。」故其用功，皆闡發程、朱之旨，有朱子大全、節、疑、有二程書分類，有語類小分，有或問精義通考，又有文集百餘卷。（以上皆據年譜。）

或問：「我國儒者孰爲正宗。」曰：「澤堂之論，以爲栗谷兼靜菴、退溪資質學問，而又有經濟之才，此言似當矣。」（附錄卷十四李喜朝語錄。）又曰：「吾東先儒，所見透徹，莫如栗谷之直陳分明。」（附錄卷十七崔慎錄。）又曰：「沙溪以栗谷爲敏快豁達，亞於生知。若在孔門，必與顏、曾同科。」（同上。）又曰：「吾東理學，至栗谷而大明。」（附錄卷十五金幹錄。）又曰：「栗谷於精微肯綮處必明白說破。」又曰：「余所見栗谷於博文之功最多。」（大全卷二百十二語錄。）又爲文告沙溪墓有曰：

集羣聖而大成者孔子，集羣賢而大成者朱子，栗谷先生之學專出於此，嘗曰：「幸生朱子之後，學問庶幾不差。」（引見年譜八十三歲。）

尤菴又編校栗谷年譜，（見大全卷二百三十七栗谷牛溪二先生年譜序。）代撰栗谷墓誌，（見宋書拾遺卷八栗谷李先生墓誌銘。）又爲紫雲書院廟庭碑銘，（大全卷二百七十一。）於栗谷推崇備至。及年八十，猶與友人殷殷

討論栗谷外，別兩集之正訛得失。（見年譜。）此後韓元震云：（見大全附錄卷十九記述雜錄。）

栗谷、尤菴，天分之高，文章之盛，世未有能追者。

又曰：

栗谷先生不由師承，洞見道體，資近生知，學到至處。尤菴先生學宗考亭，義秉春秋，閑先聖，拒諛淫，為天地立心，為生民立道，事業之盛，又莫與併。

是尤菴極推栗谷，而後賢又極推尤菴，以與栗谷相媲美也。又尹鳳九云：（亦見記述雜錄。）

問：「或者謂尤翁文集，論事多，論理少。」曰：「蓋無退溪之高峯，栗谷之牛溪，故無問答之端矣。曾侍坐下，外人之書來，如有論學者，輒喜形於色，曰：『幸有此書，即時答送矣。』」

又李喜朝云：（見大全附錄卷十四語錄。）

先生曰：「昔牛溪與龜峯相會，而曰：『論理少而論事多。』今日吾輩之會，亦覺如此，良可悔也。」

蓋當尤菴時，韓國理學已就衰，至有如尹鐫之徒者起，尤菴所謂「此亦可見世道之變」也。（亦見語錄金幹錄。）尤菴於三十六歲時，即已嚴辭斥尹鐫。其生平直，至於臨簣之前，每以「直」字訓人，意即在此。韓元震稱其「義秉春秋，閑先聖，拒詖淫」，主要即指此。此亦是論事偏重於論理也。

茲就宋子全書摭述其有關討論義理思想之大要，尤以其討論爲學途徑者爲先，以見尤菴論學之大概。

大全卷一百三十一雜著有云：

人之所見，切不可差。所見差，雖所行善，終與惡同歸矣。是故窮理是大學第一大事，而栗谷論人，每以識見爲先。

此條在戊辰，乃尤菴卒前一年，可謂是尤菴之晚年定見。爲學主以窮理爲先，即承栗谷學脈也。

又大全卷九十二答鄭仲淳，宋書拾遺卷四答李汝九有云：

朱先生之意，以為論學問次第，則致知先而涵養後，然敬是貫始終、該本末底道理。大抵先生教人，隨其病而藥之，故所言有不同。而篁墩分先後，以專於涵養之說為定論，則誤矣。蓋涵養、致知，自是齊頭並進者。

此書兩見，不知孰是。其年應在己未，尤菴年七十三。程篁墩心經註，自李退溪鄭重提倡，韓國李朝定為經筵講本，尤菴亦曾屢主講席。（詳見年譜。）退溪有心經釋疑，其後尤菴亦預於校正之役。（見全書卷一百三十八心經釋疑序。）又年譜：「戊戌，尤菴五十二歲，進講心經，即謂眞西山出處不正，不得與於先儒道統之傳。」又同年進講心經：

上顧先生曰：「其書莫或有違於程、朱說否？卿須一一訂正。」先生曰：「堂上方辨堂下人曲直，未到其人地位，何能辨其是非！但自朱子後義理大明，後此而著述者，似不免為剩說。如或少違於朱子之說，則不免為雜說。」

其答辭可謂婉而直矣。篁墩道一編挽朱入陸，退溪力辨心經註與道一編不同。然如尤菴此條所

辨，實正是篋墩思想歧趨所在也。

紫雲書院廟庭銘碑序記述栗谷之學有曰：

格致、存養、踐履三者，為終身路徑。其用功最深於小學及四書、近思錄，日夜覃思，不
明不措。必至於各極其趣。故其探賾辨論之精，可質前聖而無疑。然不以莊敬涵養為本，
則意緒怱怱，無以察其糾紛微奧之致。故常虛明靜一，不為事物所奪。又謂省察之功，常
在知行之間，而不可少緩。故雖事物叢沓之時，閒居幽獨之地，其所以辨別天理、人欲
者，愈嚴愈密。及其養之深，積之厚，則行之於身，措之於事，皆沛然有裕，無所凝滯，
而品節不差。以至於道全而德備。

此雖尤菴記述栗谷為學，然特提出格致、存養、踐履三者會通用力、齊頭並進之要旨；此即尤菴
之自所奉行，為其從事於學之矩矱，而實可與孔門之言博、約，中庸之言尊德性、道問學互相闡
發。而尤菴又特拈後代宋儒理學所標格致、存養、踐履三語，更使人易於參入。而並無浮論力
辨，只平白道出，不失為治理學者開示門徑一極有價值之意見。（大全卷九十答李汝九別紙，有栗谷為學
圖，分持敬、講學、省察三者，尤菴往復討論，自乙卯至丙辰丁巳，可參讀。）

大全卷五十一與金延之書有曰：

大學云：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」則前有格致誠正工夫，後有齊治平事業，此二字所包括如此其大。而朱先生既編小學，而曰修身大法備矣。然則其於學者至切而甚大者，寧有加於此書哉！宜乎老先生一生踐履，都在此書，而又以訓於後人也。今執事又以朱先生書牘中所訓婉之，誠可謂知言矣。先生門人稱先生曰：「洙泗以還，博文、約禮兩極其至者，惟先生一人云。」書牘所訓，無非博文約禮之事，而大規模、嚴心法皆在其中。學者誠能先從事於小學以立其本，而兼讀此書，條暢而涵濡之，則其於聖學門庭次序，殆庶幾矣。

此書在丁巳，尤菴年七十一，已入晚年。其文亦若平淡白直，非有深思大論。然以格致誠正工夫與齊治平事業結合為一，又以朱子小學為大學立本，主修身踐履，而謂「大規模、嚴心法皆在其中」，其意亦可與紫雲書院栗谷碑序所舉相通也。

又大全卷九十答李汝九有曰：

大全卷五十一與金延之書有曰：

大學云：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」則前有格致誠正工夫，後有齊治平事業，此二字所包括如此其大。而朱先生既編小學，而曰修身大法備矣。然則其於學者至切而甚大者，寧有加於此書哉！宜乎老先生一生踐履，都在此書，而又以訓於後人也。今執事又以朱先生書牘中所訓婉之，誠可謂知言矣。先生門人稱先生曰：「洙泗以還，博文、約禮兩極其至者，惟先生一人云。」書牘所訓，無非博文約禮之事，而大規模、嚴心法皆在其中。學者誠能先從事於小學以立其本，而兼讀此書，條暢而涵濡之，則其於聖學門庭次序，殆庶幾矣。

此書在丁巳，尤菴年七十一，已入晚年。其文亦若平淡白直，非有深思大論。然以格致誠正工夫與齊治平事業結合為一，又以朱子小學為大學立本，主修身踐履，而謂「大規模、嚴心法皆在其中」，其意亦可與紫雲書院栗谷碑序所舉相通也。

又大全卷九十答李汝九有曰：

退溪、栗谷異說，主要在論理與氣。大全卷二百十二沙溪先生語錄有云：

語類曰：「七情氣之發，四端理之發。」退溪一生所主在此，故有理發氣隨之說。栗谷以為四端固亦隨氣而發，然不為氣所掄而直遂者，故謂之理之發。七情固亦理乘之，然或不免為氣所掄，故謂之氣之發。似當活看也。然七情中亦有主理而言者，舜之喜，文王之怒，非理而何？四端中亦有主氣而言者，朱子所謂四端之不中節者是也。

理發、氣發之語，雖亦出於朱子，然當活看。此辨乃沙溪承栗谷，而尤菴又承自沙溪也。大全卷一百一答鄭景由有曰：

人物未生時，理與氣本自混融而無間。故氣聚成形之時，理自具於此形之中矣。中庸註曰：「氣以成形，理亦賦焉。」豈非十分分明耶！語類所謂「氣聚成形，理與氣合」，即中庸註之意。退溪先生理發氣隨之說，栗谷先生每以此為正見之一累。

關於此辨，尤菴決從栗谷，可謂已臻定論。若必分別理發、氣發，則語類中不可通者累累矣。

其次為人心、道心之辨。大全卷九十答李汝九有曰：

人心道心說，栗翁一遵朱子意，更無可疑。朱子意，以人心道心皆為已發。此心為食色而發，則是為人心。而又商量其所發，使合於道理者，則是為道心。為食色而發者此心也，商量其所發者亦此心也，何可謂兩樣心？大概心是活物，其發無窮，而本體則一。熟讀中庸序文，自可無疑。

此辨極為扼要易明。又一書曰：

退溪所謂「人心是人欲之本」甚精。所謂人欲之大者，莫如食色。紇兄之臂而奪之食者是人欲，原其本，豈非由於飢欲食之人心乎？踰東家牆而樓其處子，是人欲，原其本，豈不由於精盛思室之人心乎？人心雖曰生於形氣，實亦本於性命。欲食思室之心，實本於愛之理。若無愛之之理，則見食見色，而亦邈然無所動矣。故從本而言，性為人心之本，人心又為人欲之本。故曰：「善惡皆天理」，又曰：「流而未遠，已有所濁。」由末而言，人欲生於人心，人心又生於性。故曰：「蛆生於醢，而害醢者莫如蛆。」又曰：「有濁之少者，濁之多者，卻是原初水也。」此統之有宗，會之有元，一本萬殊，萬殊一本，一致百慮，同歸殊道之理也。然學者若不知天理之流而為人欲，而指人欲以為真理，則是真認

賊為子者也。

此辨尤為深入而明快。又別紙云：

曰「善惡皆天理」，又曰「惡亦不可不謂之理」，又曰「理有善惡」。今若以惡為理之本然，則大不可。然亦不可以非理之本然而謂之不本於理也。蓋所謂惡者，其初雖本於理，末流之弊，失其本然，而遂至於惡爾。愛親愛君者，道心也。飲食欲色者，人心也。是皆本然之理也。至於因飲食欲色之心而流至於紛兄臂、踰東家牆者，是惡也。原其初，亦豈非自理而出乎？天下無一理外之物，試思此一句而有得，則灑然矣。

又大全卷一百三十雜著有云：

謂因過、不及而流於惡，可也。直以過、不及為惡，則未安。孔子曰：「師也過，商也不及。」豈便以商、師為惡哉！

此又自人心、道心而及於善惡之辨。其言皆直捷明淨，深入而淺出之。

其次又辨物格、格物。大全卷九十一答李汝九別紙有云：

退溪常以為「格物者，人格之而至於其極也」。末年大悟其非，以為「物格者，只是物理到其極處也」。此正得本文之意。而又以為理非死物，故能自此至彼，則又失之遠矣。物理如冊子，人之窮理，如人看冊子。看此冊子自始至末，雖在人看盡，而自冊言之，則曰冊盡，豈曰此冊是活物也。

此亦可謂淺譬而喻矣。又一別紙云：

物格說，當以栗谷為正。

又卷九十答李汝九別紙云：

來書所謂「物格者，非物自格，而被人格之」者，是矣。物之理雖本具吾心，然非生知之聖，而無格之之功，則物何自而詣其極乎？退溪答奇高峯最後一書論物格者甚詳，此退溪自謂覺其前非之說也，然愚則猶有所疑。物理本具吾心，仍待格之而後明。栗谷先生曰：

所得於朱子者益深矣。又曰：

四端七情，皆氣發而理乘，退溪「理發而氣隨之」一句大誤。理無情意運用造作，氣能運用作為，而理亦賦焉。觀於中庸首章章句可見矣。以太極說觀之，則尤曉然。太極乘陰陽而流行，未聞陰陽乘太極而行也。

又曰：

愚於此，別有疑而不敢言。退溪、高峰、栗谷、牛溪，皆以四端為純善。朱子以為四端亦有不善。未知四先生皆未見此說否？四端亦氣發而理乘，發之時，其氣清明，則理亦純善。其氣紛雜，則理亦為之所撓。

又大全卷一百三十三退溪四書質疑疑義有曰：

四端七情皆出於性，而皆有中節不中節。其中節者，皆是道心之公。其不中節者，皆人心之危也。

是尤菴亦並言栗谷有誤。凡尤菴之所辨於理氣、人心道心、善惡諸端者，皆極直白明快，亦可見其深入之趣矣。其他有關上述四項之辨說，宋子大全中尙多散見，茲不備引。

又大全卷一百十三答朴景初有曰：

先生已於嚴時亨、杜仁仲書明言，大傳「繼善」，是指未生之前，孟子「性善」，是指已生之後。又言有指其墮在氣質中者而言，有指其本原至善者而言。蓋以天道言之，則自繼善而流行以至人物成性，為一說也。自人道言之，則自未發之性而發為情者，又一說也。天人雖異，而其理則一，非天道之外別有人道也。

此處辨天人性情，因又辨及易繫與孟子，要皆由退溪、栗谷之辨引生而來。此條即栗谷辨本然之性、氣質之性同是一性之意，厥後韓南塘又承之。

又大全附錄卷十七語錄有云：

先生曰：「無數亦保，退溪誤解以為雖傍無厭數之人，亦保其所守。栗谷以為凡人身心厭怠之時，必起惰慢之念而不能保守者，眾人也。覺其然而警其心，能保守不失者，學者為

又以二程全書編次錯亂，各以類名，而名之以程書分類。

大全卷一百三十九，有朱子大全劄疑序文，其略曰：

退溪李先生，手鈔朱子大全簡牘為二十篇，名曰朱子書節要，又有記疑一冊，以釋其肯綮難解處，以訓蒙士，其功大矣。其後文肅鄭公，又為酌海八卷行於世。惟記疑之書止於節要，而酌海則闕焉。余與孫疇錫嘗欲續記疑、通釋酌海，而因以及其餘。編帙粗成，而余益衰老，不能復致力矣。

此文成於己巳，即尤菴八十三歲卒年。年譜云：

劄疑之成已久，先生猶恐有所未盡，不住其訂正，至是始草序文。

又有論孟或問精義通考，其序亦見大全卷一百三十九。略曰：

我朝得或問書刊行久矣，然苟無精義，則未知或問所以論辨去取者為何，余為是求精義殆四十餘年而終不能得。歲在丁卯，左侍郎李公選使，得於燕市書肆而歸，亟取而附諸或問。

逐條之下，使讀者便於通考，斯蓋中庸之書或問輯略之凡例也。

丁卯，尤菴年八十一。事亦見年譜。又有紀譜通編，序文見於宋書拾遺卷八。略曰：

朱夫子所著文字，備於大全集。日用談言，詳於語類。其出處始末，事行細大，以致易菁後丘墓祠院，褒崇讚述諸作，有果齋李氏年譜，翀峯戴氏實紀，詳且密矣，然而互有詳略。愚謹取二書，參互考訂，刪其重複，正其訛舛，間有闕漏者，輒為追補，而用「謹按」二字，以別於戴氏按例。

此文云在崇禎庚子，則應爲尤菴五十四歲之年。惟年譜五十一年戊午，尤菴年七十三，十二月下有云：

先生嘗病年譜、實紀互有煩複，合成一冊，而名以文公先生紀譜通編，又錄其所疑於行外，今刊行者是也。此見於先生抵知舊書，而未詳其編修在何時，姑附於此。

此似未見上引拾遺之序文。或是當時刊行之紀譜通編，亦並不有序文在前。姑誌所疑俟考。又

程子易傳，胡氏春秋傳，自當別為大議論文字。若謂之必得經旨，則未也。竊謂周易當以本義為主。春秋朱子以為聖人義精仁熟之權衡，有不敢知，遂有孔子家奴冢中起之說。然則後世數百家紛紛註說，皆鄧書燕說之歸矣。

又曰：

中庸無一「心」字，故於序文言「心」特詳。大學言性，只於用人理財處略說過，而非言性之本體，故於序文言「性」特詳。朱子為人之意，可謂切矣。

以上諸條，尤菴於諸書並不發大議論，然要之皆是大意見，可以有無窮議論由此而闡申者。又曰：

過去有無限天地，將來有無限天地，皆是道中之一物。所謂道者，無邊際，無終始。聖人既囿此道於方寸之中，故六合之外，思之即至。先天地，後天地，坐而致之。特聖人不言耳。

又曰：

道體無窮，而心涵此道，故心體亦無窮。故曰：道為太極，心為太極。

又曰：

今此天地，佛家所謂見在，兼過去、未來而謂之三世。以現在天地觀之，則過去亦必如是，將來亦當如是。然則天地間萬物，統體一太極也。三箇世天地，亦統體一太極也。

以上諸條，論道、論心、論世，直抒胸臆，雖著墨無多，而精微廣大，有卓然特出之概。此亦可覘尤菴晚年學養所到矣。

大全附錄語錄各卷亦有論讀書極精卓語，茲連帶錄之如次。

附錄卷十七語錄有云：

問：「諸經之難曉，宜莫如易，古今天地萬物之理具焉，區區精神，必不能遍知之。中庸則不如易之廣大悉備，而人皆以為難曉，何也？」先生曰：「易有象數，據而推之，庶幾

知其義。中庸既無象數可以摸捉，只言其無窮之義理，朱子所謂中庸『多言上達處』是也。自家若不能仁熟義精，足目俱到中庸地位，則決不能懸空揣度而知其義也。故中庸之難曉甚於易。」問：「庸與學如何？」曰：「大學有三綱八目，據乎此而推之，非如中庸之無依據難曉也。」

又附錄卷十四語錄有曰：

先生曰：「人謂周易難讀，然不如中庸之難，吾意中庸猶不如孟子浩然章之為尤難也。余於此章，自少讀之最多，而茫然無所得，及到老來，方得其梗概。」

又附錄卷十六語錄有云：

有書生方讀孟子第二卷，先生謂光一曰：「浩然章熟讀耶？」對曰：「只是泛然看過。」先生曰：「吾一生讀之，益未曉，何若是其難也！」

大全卷一百三十雜著有浩然章質疑數十條，並詳言自十四歲、十七歲始讀，至甲寅六十八歲寫此

先生嘗示人以資治通鑑，曰：「中原之人，無娶同姓者。惟王莽之妻姓王，劉聰之妻姓劉。今人必欲效篡賊及胡羯之所為，何哉？」

此雖一小節，然其讀書之博，與其隨事之引發，誠有如溥博淵泉之時出也。

四 韓南塘學述

余獲讀韓國諸賢研治朱子學之最前一書，厥爲韓南塘之朱子言論同異考。此書及李栗谷集，臺灣皆有藏本。今年遊漢城，獲韓國友人贈以李退溪、宋尤菴兩人全書，皆韓國新印本。又於奎章閣圖書館得讀韓南塘文集。此書韓國無新印本，余僅影印其朱子言論同異考六卷，文集卷二十六又二十八至三十共四卷。惜未影印其年譜，遂不能詳其生卒及其師承淵源。惟擇其論學要旨著於篇，以爲余著朱學流衍韓國考之殿。

南塘集卷三十偶書有云：

程、朱以後，得聖人之道者，莫如栗谷、尤菴二先生。

此文在癸丑，應爲清康熙十二年。南塘學脈，卽承栗谷、尤菴兩人。其平生持論，主要亦在辨理氣、心性兩大綱；一奉朱子爲圭臬，卽遵栗谷、尤菴二人遺規也。

卷二十九對農巖集中理氣問有曰：

程、朱三先生之說，本無異同。整菴之論，以理氣爲一物，退溪以理氣爲二物，栗谷以爲一，又以爲二，得失當有能辨之者。

此文應在癸巳，爲清順治之十年。又曰：

理者，生物之本。氣者，生物之具。在氣上看，則氣如此，理亦如此，而理氣同。在理上看，則氣雖不齊，理則一體，而理氣異。從流行言，則氣無端始，理在氣中，而理氣無先後。從源頭言，則氣未有生，理已先具，而理氣又有先後矣。然須於同中見異，無先後處見有先後，若各求其地頭則誤矣。

又曰：

十，誠爲闡說朱子思想一有系統之著述也。

南塘由辨理氣而辨及性，大旨如上述。其由辨理氣而辨及心，主要見文集卷二十七王陽明集辨。其文在丙辰，應爲清康熙十五年，又在朱子言論同異考後十二年。蓋南塘初未見陽明集，僅於退溪集中見退溪之辨陽明者。後又得見整菴集中之辨陽明者，尙在此前二十三年。至是乃始見陽明書而辨之也。

其辨有曰：

「心即理」三字，即陽明論理宗旨。吾聖門言心本不如是。孔子曰：「回也，其心三月不違仁。」又曰：「七十而從心所欲不踰矩。」心果是理，則心即仁即矩也，又安有違仁之時，踰矩之患也。聖人從心，又何待於七十時也。孟子曰：「君子之所以異於人者，以其存心也。」以仁存心，以禮存心，此與孔子不違仁、不踰矩之說同。獨釋氏、陸氏以心爲至善，吾聖人未嘗如此說。

又曰：

以吾之心窮物之理，物理既格，吾知自致，此之謂心外無理，心外無物也。今於物理禁不使求之，則是真認理為外，認物為外，而所謂義外者也。

又曰：

心主於身，性具於心。而心卽氣也，性卽理也。釋氏以靈覺為性，陸氏以人心為至善，此皆認心為性，而同歸於異端也。陽明之學，專以「致良知」為主，所謂良知，卽是釋氏靈覺之知，亦不過為循氣質之用，得陸氏之心印，而傳釋氏之衣鉢者。

此處所辨，同異考卷六「異端」條下已詳辨之。惟同異考多辨象山，及是又辨陽明也。

文集卷三十有明德說，文成於庚申，應在清康熙十九年，又在陽明集辨後四年。其言曰：

心與明德，固非二物。分別言之，則心卽氣也。言心則氣稟在其中，故有善惡。言明德，則只指心之明處，本不拖帶氣稟而言，故不可言善惡。心可以包性言，亦可以對性言。明德只可以包性言，而不可以對性言。此心與明德之有辨也。大學明德註曰：「虛靈不昧，以具眾理而應萬事。」孟子盡心註曰：「人之神明，所以具眾理而應萬事。」其訓心、訓

理字，亦不過此靈覺之體耳。羅整菴曰：「釋氏之所謂性，覺也。吾儒之所謂性，理也。釋氏有見於心，無見於性。」整菴有理氣一物之病，至其論儒、釋之分，乃專以心、性之辨為言，此可見義理之所同然矣。

南塘以心之虛靈知覺屬之氣，遠在三十年前。而三十年後，乃始有明德說、心純善辨證諸文。一若語義平常，實乃歷經研鑽而得之。讀其三十年前所言，可知其路脈之正。讀其三十年後所言，可以知其境界之所到。義理深微，固非可一蹴而幾也。

惟虛靈明德之辨，已先見於同異考卷一言「心」諸條。有曰：

鳥獸之心，偏氣聚而虛靈，故其靈只通一路。人之心，正氣聚而虛靈，故其靈無所不通。聖人之心，清氣聚而虛靈，故靈之所覺皆是理。凡愚之心，濁氣聚而虛靈，故靈之所覺皆是欲。其在人者，就心而言，則可言其有不同。就明德言，則不可言其有不同。蓋以明德之稱，只言其虛靈，不及其氣稟故耳。

其辨聖凡之心又曰：

朱子答石子重曰：「人之所以為學者，以吾之心未若聖人之心故也。吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之為哉？」先生論性，則以為聖凡無異；而論心，則以為聖凡不同；其以心為氣者可見矣。

此下謂心不違仁、心不踰矩，皆見於其十二年後之辨陽明集。或同異考隨時有增損，不必在甲辰即為定稿也。

因辨心，又連帶辨及人心、道心。同異考謂：

先生論人心道心，前以天理人欲言之，後以形氣性命言之。其答蔡季通、鄭子上書，皆以形氣性命為言，而蔡書猶有未瑩，未若鄭書之為直捷明白。先生於此，蓋屢易其說而後定。學者必深考乎此，然後方知先生入道次第，而又有以見良工獨苦之心矣。

答蔡季通論人心道心書，驟看似以人心為氣發，道心為理發。細考之，實不然。其論人心，曰主於形而有質，曰私而或不善，蓋皆指耳目口體而言。心上發出之氣，不可謂之形與私。蓋必仁義禮智之理與耳目口體之形對言，而曰：此公而無不善，故其發皆天理。彼私而或不善，故其發皆人欲云云也。下文所謂清明純粹不隔乎理，亦指耳目口體之形氣

兼心志為言，則其所謂生於形氣者，非謂發於心之氣而與性命之理分對出來者，多少分明矣。安卿問答，皆在庚戌以後，最為先生晚年時也。

人心道心、理氣互發之說，李退溪主之，李栗谷、宋尤菴非之。朱子意只謂形氣易有私，故人心由此生。若其心無私，則飢飽寒燠之類，雖發於形氣，亦可謂之道心。栗谷、尤菴辨此皆甚明白。南塘推闡過密，又辨形氣與心氣有別，此則節外生枝，似可不必也。

異同考又辨蔡沈書集傳釋人心道心之非。有曰：

今蔡傳頗有所刪改於先生之說，而其所改下語處，又不若舊說之渾全的確，無有罅隙。朱子本註曰：「生於形氣之私。」生字與發字義不同。謂之私，則其指耳目口體亦明矣。曰：「人心易動而難反，義理難明而易昧。」對義理言，當曰形氣，而若曰形氣易動，則嫌於形氣之自動而不發於心矣。對人心言，當曰道心，而必曰義理者，道心之微，本由於義理之難明故耳。

南塘文集卷三十有人心道心說，其文在乙酉，尚在清順治二年，先甲辰為同異考十九年。其為說

氣之私者而謂之人心，指其發於義理之公者而謂之道心。」於形氣則終不肯下「發」字，此乃晚年定論也。九峯於禹謨註，改「生」字以「發」字，又去「私」字，直云「發於形氣」，則其認作心上氣，後人亦難為回互矣。勉齋又喜談發於形氣，又推而為氣動理隨、理動氣挾之論，則以人心道心分屬理氣之發，實自九峯、勉齋始，真所謂七十子未喪而大義先乖者也。其後東陽許氏、雲峯胡氏尊信祖述之，及至我退、牛兩先生，又益主張推衍之，使理氣二物，判然有離合，而不復其渾融無間之妙。幸賴我栗谷先生不由師傳，默契道真，其於理氣不相離之妙，人心無二本之處，灼然自見，故勇往直前，明辨其說。其言曰：「發之者氣也，所以發者理也。氣發理乘，一道之外更無他歧。」其言的確渾圓，顛撲不破。但於此形氣二字亦未深察，則遂以人心為捨於形氣，道心為氣不用事，亦終不能折服牛溪之口，是可恨也。一字不明，害至於此，學者讀聖賢書，其可一字有忽乎？

栗谷之辨退溪，主要在發揮理氣不相離，人心無二本，南塘之說是矣。然理即寓形氣中，飲食男女發於形氣，亦寓有理。惟囿於形氣則易有私。不為形氣之私所囿，而通之於道義之公，此即栗谷所謂「氣不用事」也。蔡註直云發於形氣，去了「私」字，此是其誤。天地間道義之公，亦無

不發於形氣也。而南塘又強分心上氣與形氣爲二，轉增糾葛，是亦失之。至云「食色感則人心發，道義感則道心發」，不知食色中亦有道義，道義中亦有食色，所辨只在其心之公與私而已。南塘十九年前辨此未臻明晰，十九年後仍未豁然，亦可惜也。

又南塘集卷二十九有示同志說，亦在乙酉。其文甚長，亦辨人心道心，而言更多歧。其文略曰：

萬物既生，得其氣之正且通者為人，得其氣之偏且塞者爲物。故草木則全無知覺，禽獸雖有知覺，而或通一路，終爲形氣之所拘，而不能充其全體之大。人則得其正且通者，故其心最爲虛靈，而健順五常之德無不備焉。得其正且通者之中，又有清濁粹駁之不齊。得其極清至粹者爲聖人，得其清粹多而濁駁少者爲賢人，得其濁駁多而清粹少者爲眾人，得其極濁極駁者爲下愚。聖人生知安行，自然有以全其理之本體。賢人以下，則必待修爲之工。而修爲之工，則不過治其心、養其氣而已。然心為一身之主，而氣為此心之卒，故心得其正則氣自然養。心之未發，虛靈不昧而萬理具。萬理統而為五性，五性又合而為一性。全體渾然，無所虧欠。不雜乎氣，單指其理，則為本然之性。兼理與氣而名之，則為

氣質之性。其已發也，知覺運用而七情行焉。七情約之為四端，四端統之為七情。隨其外感，異其內發。已發之際，氣始用事，故不雜乎氣，單指其理，則理之全體未嘗不渾然至善也。四七一情，則皆是氣發理乘而皆兼善惡也。栗谷所謂四端純善無惡者，亦恐為不備。朱子所謂道心「原於性命之正」者，謂有此性命之正，故道心發云爾。非謂道心只發於理，而氣無所干也。所謂人心「生於形氣之私」者，謂有此形氣之私，故人心發云爾，非謂人心只發於氣而理無所干也。且此形氣字，即指口體而言。從古學者多將此形氣字作方寸中發出之氣看，故以人心道心分屬理氣，而不覺其為理氣二物之病也。人心道心，其所為而發者，有道義口體之異，栗谷於人心無二歧處非不洞見，而偶於此文字上有所未察，故終不能服牛溪之心，亦可恨也。其以為道心非氣用事，而人心獨氣用事，恐亦為失。心之為物，其所以治之者，不過曰窮理、存養、力行三者而已。又須三者俱進，不可偏廢。然三者之工，不主於敬，則心無主宰，顛倒錯亂，其靜也昏昧，其動也馳騖，其於窮理、存養、力行，無以致其工矣。

此文包括辨理氣，辨本然之性與氣質之性，辨四端七情，辨已發未發，辨人心道心諸端，此皆退

溪、栗谷以來討論之大題目。然南塘此文，一氣并包，頗似思理未臻細密，不免有彼此衝突矛盾處，亦有陳義謬誤處。如謂「隨其外感，異其內發」，是不啻謂人心道心之發，一切皆由外感爲主矣。此卽上引一文所謂「食色感則人心發，道義感則道心發」也。不知人心之主，在內不在外，有外感，有內應，乃始有窮理存養之功耳。發於心而後有人心道心之別，亦不當謂有道心人心之分發也。南塘又謂氣發皆兼善惡，以栗谷謂四端純善無惡爲不備。此說承尤菴。然道心亦皆氣發，豈道心亦兼善惡乎？又謂「心爲一身之主，氣爲此心之卒」，此若承孟子養氣章言。然亦不當以理氣、心性分別對言。從孟子言之，與從朱子言之者亦有別，不當牽混爲說也。又以氣之清濁粹駁分人爲四等，而謂心之未發，虛靈不昧而萬理具；是不啻謂人有四等而心則純善，此實無說可通矣。朱子以心屬氣，萬理亦具在氣之中，非可離氣言心，而認心爲純善也。越後五年，南塘有虛靈知覺說，已引在前，大致與此文意見無大相違。惟確認心之虛靈知覺亦屬氣，經此一點明，似較此文認識爲進。至明德說與心純善辨，則遠在三十年後。此皆南塘一人之言，苟不細辨其成文之先後，則亦無從見南塘進學之階序矣。又如分治心爲窮理、存養、力行三者，此說亦承尤菴，惟於三者外又別出「主敬」一項，亦不如尤菴言此之明密。

南塘爲虛靈知覺說後三年，乃有羅整菴因知記辨，有曰：

原於性命故謂之道，生於形氣故謂之人，而發之者皆氣，故謂之心。今以道心為性，則是認心為理，而混氣言心矣。以人心為情，則其認得是情，亦不過形氣之粗而已矣。

其說仍欠明瞭。心自屬氣，而理寓其中。今乃曰「認心為理，混氣言心」，心固不可遽認作理，然亦寧可離氣言心乎？情固發於形氣，而情中亦寓有理，又豈得謂人心之情，決不為形氣之粗乎！整菴以道心為性、人心為情固非是，南塘辨之，下語多未切。由於南塘於朱子道心人心之辨，終自未達於透關之領略也。

南塘集卷二十九復有浩氣辨，與辨羅整菴困知記同年，其言曰：

浩然之氣，天地之氣也。其謂浩然者，盛大流行之意。人之得是氣而生，又安有不得其盛大流行之體。但得氣之清粹者，為聖為賢。得氣之濁駁者，為愚為不肖。而盛大流行之體於是乎餒矣。幸而覺悟，從事於集義，則其體將復浩然。故孟子曰：「我善養吾浩然之氣。」又曰：「其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞乎天地之間。」此皆言有是氣而後善養，何嘗言養之而後有此氣。集註曰：「氣者，體之充也，本自浩然，失養故餒。」惟孟子善養之以復其初也。此言得於初，失於中，復於後，三轉折語，語脈分明，

不難知也。集註又曰：「至大初無限量，至剛不可屈撓，蓋天地之正氣，又人得以生。」若聖賢之所獨得，則何得泛以人得以生為言。愚嘗譬之，氣之有清濁猶水。水不以濁而不流行，猶氣不以濁而不盛大。水之濁者，有渣滓之混，故流而未遠，已有壅滯之患。若澄其渣滓，決其壅滯，則其流行者，未嘗不復其初矣。

此文言氣之清粹濁駁，貴能養以復初，較八年前示同志說為明晰矣。然孟子所言浩然之氣，只以盛大流行釋之即得，不必更為清粹濁駁之分。語多歧而義轉晦，此則貴讀者之自為善辨也。

又曰：

義理之辨，至朱子而無憾。雖有聖人復起，不得以易其言。吾之所思，常在於朱子範圍之中而不復叛去，積思之久，終必有妙契之時。此子思所以不曰深思、精思，而必曰慎思也。

此意亦承栗谷、尤菴來。惟能守此不變，乃終有妙契之時。如前引示同志說言窮理、存養、力行三工夫一主於敬之說，及為同異考，語意乃大不同。同異考卷二「學」字條有曰：

答何叔京曰：「因良心發見之微，猛自提撕，使心不昧，則是做工夫底本領。本領既立，自然下學而上達。若不察於良心發現處，即渺渺茫茫無下手處。」此書當是先生初年所作，以心為皆已發，與未發之言涵養本源為本領工夫者不同。

又曰：

答何叔京：「某近日因事方有少省發處。如鳶飛魚躍，明道以為與『必有事焉勿正』之意同者，今乃曉然無疑。日用之間，觀此流行之體初無間斷處，有下工夫處，與守書冊、泥言語全無交涉。」按：此書作於戊子，蓋在中和說未及改定之前。然所謂流行之體，即指勿忘勿助之間，天理流行之體，則亦無關於心為已發之說矣。其答程欽國，涵養為先，講論以輔之書，又是初見延平時初年所作。程氏心經附註，以此二書并為先生晚歲之說。語類「痛理會一番」一條，即德明錄癸巳以後所聞。「萬事皆在窮理」一條，即道夫錄己酉以後所聞。「問致知涵養先後」一條，即文蔚錄戊申以後所聞。（俱見知行門）「某不敢自昧」一條，即方子錄，亦戊申以後所聞。（見先生自論為學門）上一條雖是中歲之說，而猶在答叔京書後。下三條皆是晚歲所言，而程氏又一切歸之於中歲。變亂先後，強分初晚，闇

然欲售其援朱附陸之邪意，其矯誣先賢，惑亂後人之罪，可勝其誅絕哉！

此條亦承尤菴辨心經附註，惟於程氏附註所引語類各條，一一查考其年歲先後，則辨之益明。然其言涵養，則似終不如尤菴之深允也。

蓋南塘爲學，亦長於明辨，而修養實功則似遜，言辭間終不可掩也。茲再雜引其辨析字義之可采者數條如次。

同異考卷五「周子書」條目下有曰：

寓錄：「性字為稟於天者言，太極只當說理。」言性始見湯誥，乃言於「降衷下民」之後。孔、孟則曰「各正性命」，曰「成之者性」，曰「犬之性、牛之性、人之性」，皆以稟賦言。子貢所稱「性與天道」，性言其稟賦，天道言其本源。若性只是理，便與天道無別。

此辨性與理，其說本栗谷。理在氣中然後爲性。不在形質中，不當謂之性。見栗谷集卷五。

又卷二「大學」下有曰：

聞見，又可廢耶！如曰纔知其不可便不食，則與前所謂食而後知味者不同，亦無奈於知之先於行矣。

又曰：

陽明嘗以食味行路喻之。食其味，然後方知其味之美惡。行其路，然後方知其路之險夷。未有含味與路，直求之吾心也。窮天下之理皆如是。

此爲辨知行。其他類是辨別明暢者尙多，不俱舉。故南塘之學，終是疵不掩醇，可以上躋於退溪、栗谷、尤菴之列，爲朱子學流行韓國一殿軍也。

（民國六十六年八月香港新亞學報第十二卷）

現代對退溪學之再認識

一

就中國學術思想史言，孔子集上古之大成，朱子集中古之大成。朱子學廣大精微，弘通而圓密。今姑以「通天人，合內外」六字，試作扼要之說明。

朱子思想，應可分「理氣論」與「心性論」兩大部分。朱子說：「天卽理也。」但「理」必掛搭在「氣」上，由於氣而表現。故有理則必有氣，有氣則必有理。理屬形而上，氣屬形而下，理氣乃屬宇宙大自然一體之兩面。

近人有疑朱子所抱持者乃一種理氣二元論，其實不然。「理」、「氣」只是一體，有則俱有，無則俱無，亦不該問理氣孰先孰後。但若有人定要問理氣孰先孰後，則朱子答理應先，氣應

後，因形而下有成壞，形而上無成壞。故照理言，理成了，氣始成；氣壞了，理不必壞。但若有懷疑朱子所抱持者，乃一種唯理的一元論，此又不然。因理氣先後乃一不該有之問題，則朱子所言理先氣後，亦屬一種不必有之答案。

朱子只說「理與氣不離不雜」。因其同屬一體，故不離。因其是一體之兩面，故不雜。朱子此說，由濂溪太極圖說來。「太極」是陰陽二氣之和合。離卻陰陽二氣，則太極即成無極。但宇宙大自然是一「有」，非是一「無」。故正名當稱「太極」，不稱「無極」。此與老子「無生有」之說有大別。

以上是朱子的宇宙論及其形上論。落實到人生論方面，則為朱子之心性論。朱子說：「心屬氣，性屬理。」朱子通天人之學，應從此處參入。

但氣必有理，故萬物亦必各具一性。不論有生物、無生物，皆各有性，而性各不同。此即程門「理一分殊」之義。故朱子又說：「論其氣則同，論其理則別。」人性只是萬物性中之一性，故求盡人性，同時亦必求盡物性。人性不能自外於萬物之性，而獨成其人性。此是伊川所謂「纔明彼，即曉此」，亦合內外之道。

但人之在此宇宙大自然中，如何來「通天人，合內外」，其主宰工夫，則全在「心」上用。

此處有認識論，即「知」的方面。又有實踐論，即「行」的方面。知、行兩方面工夫，則結合在一「心」。

朱子學之體大思精有如此。同時有陸象山，認朱子學爲「支離」，別提出其一套「易簡」工夫，主張當從孟子「先立乎其大者」之義下手，故主張「心即理」。朱子則說，象山之意，太專注重在「尊德性」的一面了，他自己則多注重到「道問學」方面去。他勸自己一邊的從學者，要多采陸學之長。其實此是朱子立言之謙和。他並不曾忽略了「尊德性」來專講「道問學」。他勸自己一邊的學者，亦要兼顧「尊德性」。但勸象山一邊的學者，則要他們亦兼顧「道問學」。這該是齊頭並進的，這正是他的合內外之道。其追和鵝湖會議陸氏兄弟的詩有曰：「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉。」商量舊學，即是道問學。自己的新知，則正從舊學中來，而仍須加以涵養，以期其深沉，其間還是有一番「學」的工夫，否則此心也不易便能自立。這仍是「合內外」工夫。

厥後陽明承續象山，推論至極，認爲宇宙大自然，也只是「一良知」。如是則成爲一種極端的唯心論。於是宋明理學遂分成程朱與陸王之兩派。認陸王爲「心學」，而程朱則稱爲「理學」。

二

我們明白了上面一番簡明的敘述，再來看退溪學。退溪是一意尊朱的。但朱子學體大思精，在朱子學派中求一具體而微的顏子，此事甚難。在朱子學派中，不免各就其性之所近，而走上各自的道路。我曾草退溪學述一篇，認為退溪之學，重要主於「心術隱微」與夫「躬修實踐」，而不喜爲泛論。若從上引朱子詩之兩語來說，退溪「涵養新知」的工夫，更勝過其「商量舊學」的工夫。更可注意者，退溪每徑稱朱子學爲「心學」，而又深辨陸王，斥之曰「禪學」，此處正可見退溪學之特著精神處。

故退溪論學，極重眞西山之心經，與程篁墩之心經註。惟程篁墩著心經註後又有道一編，主張朱、陸始異終同，朱子晚年則一從象山之說。陽明朱子晚年定論，即從篁墩道一編來。

程篁墩之爲人與其爲學，既不爲中國程朱學派所喜，乃陸王學派亦不重視。黃梨洲明儒學案，即捨篁墩不錄。而篁墩之心經註，因退溪提倡，在韓國極受尊重，宮內經筵講學，即以程篁墩之心經註爲教本。退溪身後，沿襲不輟。從此正見退溪學之自有其獨到處，不可不特加注意。

退溪生在中國明孝宗弘治十四年辛酉，距今已歷四百六十多年。今當根據現代情況，爲退溪

學來作一番再認識。

大家知道，最近兩百年來，正是西學東漸，東西文化交流會合之時期。但東西文化究自有別。借用中國小戴禮上一句話：「東方之人仁，西方之人智。」當然，小戴禮上所指的「西方」，並非當前的西方。但當前的西方文化，正是專一注重在「理智」上，與我們東方人之更注重在人類內心之「仁」的一面者有不同。

惟其專一注重理智，故一切學術思想，都不免偏傾向外。姑舉宗教與科學兩項最主要者言，即見其如此。孔子有言：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」耶教在西方，可謂是「志於道」而不「據於德」。故亞當、夏娃降生，乃由其原始罪惡；而此世界，則終有一末日清算。可見耶穌傳道，乃上帝之道，上帝在外，不在內。而人類所自有之內心德性，則是無可依據的。故信受耶教，則必從事於懺悔與贖罪。耶教是崇尚外力的，此是一方面。

再論科學，種種發明創造，都可說是一種「藝」。但科學家「游於藝」而不「依於仁」。即如原子彈與此後核子武器之發明，何嘗是依於仁？西方近代之富強，資本主義以及帝國主義，皆賴科學發明，皆可謂之游於藝，但又何嘗是依於仁？

志於道，可以不據於德；游於藝，可以不依於仁。上帝萬物，全都在外。人類精力，全部向

賢，退溪亦至少得爲一善士。即在孔子、朱子，亦不以聖、賢自居，而惟期求爲一士。孟子分有「一鄉之善士」、「一國之善士」、「天下之善士」。退溪不僅爲韓國一國之善士，亦實爲我東方文化體系中，中、日、韓三國共同所尊重之善士，是即天下之善士也。依現代人觀念言，退溪至少當爲我東方天下一善士。

今日東方文化之最大危機，即在東方社會中，亦已只有了如西方般的專門學者，或分類分科、分職分業的各項知識分子，而漸不見有所謂「士」，亦漸不知有所謂「士」。顧亭林言：「有亡國，有亡天下。天下興亡，匹夫有責。」此所指之「匹夫」，即士也。在東方社會上沒有了士，則東方文化勢必解體，此即顧亭林之所謂「亡天下」。

今天我們中、日、韓三國，一面仍是東方文化之柱石，但一面卻也經不起西方驚濤駭浪之衝擊。從顧亭林觀點，就東方文化立場言，實可謂已有了亡天下之勢。

今天我們中、日、韓三國，由韓國退溪學會之召集，有此一退溪思想研究國際學術大會，鄙人亦忝預其列。以「現代對退溪學之再認識」爲講演主題，並分文學、教育、政治、哲學爲四項討論。鄙人已先有退溪學述一篇，刊登在韓國之退溪學報，此處不再詳。今論我們現代東方人對退溪之再認識，區區之意，認爲莫先於認識退溪在東方文化體系中之所謂「士」的身分與地位。

士志於道，希聖希賢，而有據於德、依於仁、游於藝之各項工夫。退溪思想，正可謂直接孔子、朱子之大傳統，而爲此傳統中一代表人。

今日預會諸君，竊謂莫先於從退溪之爲人與學，來再認識東方文化體系中士之身分與地位，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」，「天下興亡，匹夫有責」。認識得此一大綱領，則我們庶可以尙友古人，來重興我東方文化的天下，亦來爲當前世界西方文化作一番補偏救弊之功。

此講姑先提出此一大宗旨，詳細發揮，則待此下大家之努力。淺陋之見，是否有當，謹請預會諸君之指教。

（民國六十五年五月十九日中央日報副刊，韓國慶熙大學講演。）

